Etnicidad y Discriminación Racial en la Historia del Perú

Etnicidad y Discriminación Racial en la Historia del Perú

Ana Cecilia Carrillo S.
Ciro Corilla M.
Diego Lévano M.
Roberto Rivas A.
Rosario Rivoldi N.
Susy Sánchez R.





Pontificia Universidad
Católica del Perú
Instituto Riva Agüero


Banco Mundial

Mayo, 2002
Lima-Perú

I.S.B.N. 9972-832-10-4

Hecho el Depósito Legal Nº 1501222002-2453


Publicación del Instituto Riva-Agüero No. 198

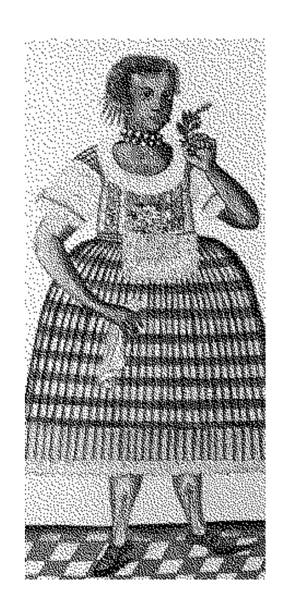
Carátula:
Imagen de la Reina Njinga de Angola conduciendo una ceremonia delante de una vasija cubierta de plata, conteniendo los huesos de su hermano, el cual, según el autor, ella trataba como un medio divino. De Giovanni Antonio Cavazzi, Histórica descrittione de'tre regni Congo, Matamba et Angola (Milán: Agnelli Press, 1690). Publicado por primera vez en Bologna, 1687. De la Colección de la Biblioteca de John Carter Brown de la Brown University, Box 1894, Providence, Rhode Island 02912.

Pontificia Universidad Católica del Perú
Instituto Riva-Agüero
Jr. Camaná Nro. 459 Lima, 1
Teléf. (51-1) 427-7678 Fax: 426-0531
Correo Electrónico: ira@pucp.edu.pe
Web: http://www.pucp.edu.pe/ira/
Scarlett O´Phelan Godoy, Coordinadora de la Sección de Historia del Instituto Riva-Agüero

Banco Mundial
Oficina sub-regional para Ecuador, Bolivia y Perú
Av. Álvarez Calderón 185, Piso 7 San Isidro, Lima 27
Teléfonos: (51-1) 215-0660 Fax: (51-1) 421-7241
Web: www.worldbank.org/pe
Elizabeth Dasso, Especialista en Sociedad Civil y Desarrollo Social

Edición: Jorge Carrillo Mendoza
Diseño y diagramación: Ana María Origone
Cuidado de la publicación: Mariela Guillén Velarde

Esta publicación ha sido posible gracias al apoyo del Banco Mundial pero no constituye un documento oficial de dicho organismo.



Índice

Presentación 7

Introducción 9

Ciro Corilla Melchor 11
Cofradías en la ciudad de Lima, siglos XVI y XVII: Racismo y conflictos étnicos

Roberto Rivas Aliaga 35
Danzantes negros en el Corpus Christi de Lima, 1756 "Vos estis Corpus Christi" (1 Cor. XII, 27)

Susy Sánchez Rodríguez 65
Un Cristo Moreno "conquista" Lima: Los arquitectos de la fama pública del Señor de los Milagros (1651-1771)

Ana Cecilia Carrillo Saravia 93
Indios, negros, mulatos y mestizos en un proceso de extirpación de idolatrías: Gorgor, Cajatambo, 1807

Diego E. Lévano Medina 127
De castas y libres.Testamentos de negras, mulatas y zambas en Lima Borbónica, 1740-1790

Rosario Rivoldi Nicolini 147
El uso de la via judicial por esclavas domésticas en Lima a fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX

Biografía de los autores 173



Presentación

En la región de América Latina y el Caribe, el principal obstáculo que enfrenta la lucha contra la pobreza es la discriminación contra ciertos grupos étnicos y sociales. El Banco Mundial ha contribuido a resaltar la discriminación que sufren los aproximadamente 40 millones de indígenas de la región y sus dificultades para obtener acceso a la educación, atención de salud, agua potable, títulos de propiedad colectivos, crédito agrícola y otros servicios básicos. Sólo recientemente se ha comenzado a dar importancia a los problemas de pobreza y desarrollo humano que enfrentan los pueblos y comunidades de ascendencia africana en la región.

El Banco Mundial está organizando talleres como "Todos Contamos", los que contribuyen a dar atención a las estadísticas de los países, a despertar conciencia entre los demógrafos y las instituciones gubernamentales de los censos, organizaciones de la sociedad civil afrodescendientes e indígenas, para que tomen conciencia de la necesidad de incluir preguntas sobre raza y origen étnico en los próximos censos nacionales.

La asistencia financiera y técnica del Banco a los países ha contribuido al desarrollo con identidad cultural. Una muestra de ello son los préstamos para proyectos que buscan el Desarrollo de Pueblos Indígenas y Afrodescendientes. El Perú es uno de los países con este tipo de préstamo, cuyo objetivo principal es contribuir al fortalecimiento de las organizaciones indígenas y afroperuanas.

Fue este objetivo el que motivó a nuestra oficina a aunar esfuerzos con el Instituto Riva Agüero, para organizar la mesa redonda "Etnicidad y Discriminación Racial en la Historia del Perú", el 18 de diciembre del 2001, con el propósito de crear un espacio de intercambio entre los investigadores que abordan el tema de la discriminación étnica y los actores sociales de hoy. La mesa redonda sirvió para mostrar cuánto de la situación de discriminación de los afrodescedientes e indígenas aún persiste, o cuánto del pasado aún sigue presente. Los representantes de las organizaciones afroperuanas y los historiadores sugirieron difundir los resultados de los trabajos que aquí presentamos.

Los integrantes de las comunidades afroperuanas que participaron en la mesa redonda manifestaron su interés en que las ponencias fueran publicadas, ya que no existe suficiente bibliografía que narre la historia de estas comunidades, y expresaron su interés en difundirlo en las escuelas de sus comunidades.

El Banco Mundial está convencido de que mientras la discriminación y exclusión social se mantengan ocultas, será muy difícil lograr un cambio. Deseamos que la presente publicación sea el inicio de una serie de documentos acerca de la discriminación, para un desarrollo con mayor inclusión social.

Elizabeth Dasso
Especialista en Sociedad Civil y Desarrollo Social



Introducción

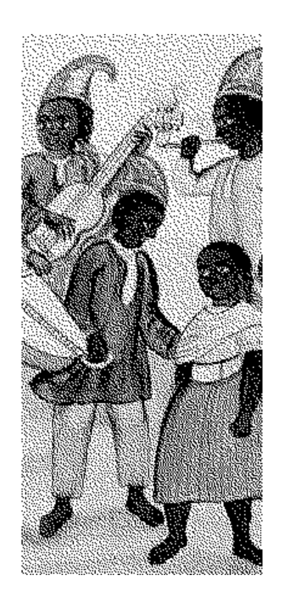
En abril del 2001 tuve la oportunidad de viajar a Estados Unidos como parte del programa de visitantes internacionales que auspicia la embajada estadounidense en el Perú. Dicho programa me permitió estar en contacto con historiadores especialistas en el tema de etnicidad que enseñan en universidades norteamericanas como Georgetown (Washington D.C.), Columbia, Suny, Brown University y Harvard University. Las entrevistas que mantuve con estos colegas, quienes me sugirieron temas y bibliografía, sirvieron para preparar un curso para ser ofrecido en la Escuela de Graduados de la Pontificia Universidad Católica del Perú y que se dictó en el segundo semestre del 2001 en la Maestría de Historia. El curso en cuestión, titulado "Sociedad y Etnicidad en América Latina (siglos XVIII-XIX)", comparó la presencia de población negra, mestiza e indígena en varios países de lo que fue la América española. Cuatro de los trabajos que ahora se publican constituyen las monografías finales que sometieron los alumnos como parte del curso. A estos cuatro ensayos iniciales se han agregado los artículos de Susy Sánchez (egresada de la maestría de Historia) y Diego Lévano (alumno del último ciclo de dicha maestría).

Los trabajos centrados en la historia de los africanos y sus descendientes en el periodo colonial cubren un arco cronológico amplio, ya que van desde el siglo XVI hasta el XIX. Los temas que abordan tocan también diferentes aspectos de interés: la vinculación de la población negra con las cofradías coloniales, su participación en las festividades y ceremonias públicas y religiosas, las raíces del culto al Señor de los Milagros, las esclavas domésticas frente a la legislación colonial, sus posibilidades de acumular dinero y propiedades, las relaciones interétnicas en un juicio por herejía.

Gracias al interés y apoyo del Banco Mundial, los alumnos del curso tuvieron oportunidad de exponer sus investigaciones en una mesa redonda que se realizó el 18 de diciembre en el Instituto Riva Agüero, titulada "Etnicidad y Discriminación Racial en la Historia del Perú" y que contó con la asistencia de varias instituciones afroperuanas. El libro que ahora se edita es resultado de ese trabajo en conjunto, y esperamos resulte de utilidad para historiadores y público en general.

El Instituto Riva Agüero, Escuela de Altos Estudios de la Pontificia Universidad Católica del Perú, se complace en apoyar esta edición que, más allá de lo estrictamente académico, tiene un afán de divulgación de temas poco explorados sobre la discriminación racial en la historia del Perú. Agradecemos a los estudiantes y egresados de la maestría de Historia que han facilitado sus trabajos para conformar este volumen, que constituye un primer esfuerzo por difundir investigaciones originales basadas en fuentes de primera mano, y que esperamos abran nuevas rutas para futuras discusiones sobre temas relevantes como sin duda son los relativos a la raza y la etnicidad. Igualmente, hacemos extensivo nuestro agradecimiento al Banco Mundial por el estímulo que ha brindado a nuestros alumnos con esta publicación; lo mismo que al Dr.José Antonio del Busto, director del Instituto Riva Aguëro, por haber respaldado desde un inicio este proyecto.

Scarlett O'Phelan Godoy
Coordinadora de la sección de Historia del Instituto Riva Agüero



Ciro Corilla Melchor

Cofradías en la ciudad de Lima, siglos XVI y XVII: Racismo y conflictos étnicos

1. INTRODUCCIÓN

A partir de un estudio de casos en el que se analiza una cofradía de españoles y cofradías de castas de color, se pretende demostrar: primero, que en la constitución de la cofradía o Hermandad Nuestra Señora de Aránzazu (de españoles vascongados) se evidencia una organización en función del lugar de origen de sus integrantes, con claras manifestaciones de discriminación racial respecto de posibles vínculos de sus miembros con negros, mulatos e indios; segundo, en su intento por tender puentes de integración con la sociedad colonial, las cofradías de castas de color agudizaron eventualmente las tensiones étnicas subyacentes. Así, es posible observar que las diferencias entre pardos libres, esclavos, ladinos, bozales, mulatos, etcétera, se hicieron más profundas, y se pusieron de manifiesto en enfrentamientos de los cofrades con sus propios hermanos y en las pugnas que se suscitaron entre cofradías de diferentes castas y naciones.

2. CONSIDERACIONES GENERALES

2.1. La ciudad de Lima: siglos XVI y XVII

◆ Población

En el año 1600 la población de la ciudad de Lima era de 14 000 habitantes. En la siguiente centuria tuvo lugar un crecimiento más acelerado, al punto que en 1700 la población era de 37 000 personas.

Don Luis de Velasco encargó un censo que se dio por terminado en 1600[1]. De acuerdo con él, en esa fecha había en Lima 14 262 habitantes. El virrey Montesclaros dispuso la realización de otro empadronamiento, finalizado en 1614, que arrojó un total de 25 154 habitantes. De este documento se conserva el Padrón de los Indios, fechado en 1613. En estos años la composición social de la capital del Virreinato era la siguiente[2]:

	VARONES	MUJERES	%
Españoles	5 271	4 359	38,9
Religiosos	894	826	6,9
Negros	4 529	5 857	41,9
Mulatos	326	418	3
Indios	1 116	862	7,9
Mestizos	97	95	0,8

Puede verse que había una mayoría de pobladores negros, acaso algunos residentes en las proximidades, como apuntaba Bronner, seguidos muy de cerca por los españoles. Los indios eran mucho

[1] Hay que tener en cuenta que en muchos casos los datos proporcionados por los censos no son exactos, pues puede haber errores a la hora de confeccionar el padrón, como era frecuente en la época.

[2] Padrón de Indios de Lima en 1613. Introducción de Noble David Cook. Lima, 1968, pp. II y III (citado por Mª Antonia Durán Montero 1994: 56-57).

menos numerosos, pero hay que considerar que no se contaron los residentes en el Cercado ni los de otras reducciones próximas. Cabe resaltar también el elevado número de religiosos.

En 1700 se realizó un nuevo censo, que arrojó una población de 37 234 habitantes. En este caso sí se incluyó a los habitantes del Cercado. A grandes rasgos, la población se distribuía así:

En el Palacio Real	95	personas
En el Palacio Arzobispal	42	personas
En las casas de la Inquisición	36	personas
En la ciudad y San Lázaro	29 293	personas
En el Cercado	333	personas
En hospitales	1 209	personas
En conventos de religiosos, incluidos sirvientes	2 155	personas
En conventos de religiosas, incluidos esclavos y sirvientes libres	3 865	personas
En beaterios, incluidos sirvientes	206	personas

Llama la atención la gran cantidad de personas residentes en conventos y beaterios; sumados los tres grupos dan 6226 personas, un 16% del total de la población. En 1713 Frezier consideraba que "clérigos y religiosos ocupan por lo menos una cuarta parte de la ciudad".

En relación con las etnias, Pilar Pérez Cantó calcula que el 56,5% eran españoles, el 11,7% indios, el 9,7% mulatos y el 22,1% negros[3].

[3] Pérez Cantó 1985: 50 (citado por Durán Montero 1994: 57).

2.2. Razas y grupos étnicos en la ciudad de Lima

Para tener una idea de las razas y grupos sociales existentes en la ciudad de Lima a fines del siglo XVI y durante el siglo XVII, se ha seguido el trabajo de María Antonia Durán: L*ima en el siglo* XVII[4] .

En los momentos posteriormente inmediatos a su fundación, la situación de la elite en la ciudad de Lima estaba clara: a mayor importancia del individuo, mayor proximidad entre su vivienda y la Plaza Mayor (había incluso quienes vivían en ella). Pero esta situación fue cambiando con el paso del tiempo; en 1613, apenas ochenta años después de la fundación, la Plaza había sido abandonada por los grupos poderosos. ¿Quién vivía allí por esos años? Buena parte del lugar estaba ocupada por edificios oficiales, y en ellos había personas que, en virtud de su rango, debían residir allí; era el caso, por ejemplo, del virrey y el arzobispo. Pero las casas restantes fueron ocupadas por miembros de las clases populares, como artesanos que solían residir en la misma tienda y vendedores ambulantes o tolderos que trabajaban en el medio de la Plaza y tenían en ella un cuarto donde residir, suponemos que en condiciones bastante precarias.

Paul J. Charney[5] señala que una explicación parcial para el patrón residencial social y racialmente mixto fue el aumento de la población limeña de 22 916 habitantes en 1614 a 27 042 en 1636, lo que representa un incremento de 18% y una tasa de crecimiento anual de 0,82%. Esto a pesar del lento crecimiento urbano a inicios del siglo XVII, cuando se construyeron varios hospitales, monasterios y edificios públicos (Tizón y Bueno 1945: 408-410). Sin duda, estas construcciones fueron hechas para acomodar a una creciente población. Empero, la modernización urbana de Lima trajo como consecuencia la fractura de algunas

[4] Durán Montero 1994: 222-224.
[5] Charney 1988: 5-33.

vecindades y obligó a los residentes españoles a reubicarse en otras áreas de la ciudad menos desarrolladas donde normalmente no vivían españoles.

2.3. Población de negros en Lima

Para conocer el número de negros que había en Lima al inicio de la colonización española, Bowser estudió las cuentas relativas al impuesto sobre los esclavos, instaurado en 1549 por la Municipalidad[6].

En 1554 Lima tenía 1539 esclavos. En 1571 el virrey Francisco de Toledo mostró su preocupación por la creciente presencia de esclavos negros en Lima. Según una relación anónima, que don Marcos Jiménez de la Espada data de la época de Toledo (1566-1581), había en Lima alrededor de 12 000 negros al servicio de los españoles.

En su *Geografía y descripción de las Indias*, Juan López de Velasco describe el ambiente en que se vivía en 1576 y señala que para entonces los españoles eran 12 000 y los negros "de doce mil arriba".

El 8 de mayo de 1593 el arzobispo Toribio de Mogrovejo, al describir la situación de Lima, se refiere al censo realizado en las parroquias de la Catedral, Santa Ana y San Sebastián. En la primera de ellas, de 8770 fieles 3980 eran de origen africano.

En Santa Ana la población bordeaba los 2000 individuos; de ellos, las tres cuartas partes eran de raza negra o mulatos. San Sebastián reunía a 2020 parroquianos, de los cuales 1210 eran negros o mulatos.

---

[6] Para precisar la evolución de la población negra en Lima durante los siglos XVI y XVII utilizamos el libro de Jean-Pierre Tardieu citado en la bibliografía (1997, I: 279-283).

Según el censo ordenado por el virrey Montesclaros en 1614, la población negra de Lima y de otras ciudades del país era:

	ESPAÑOLES	NEGROS	MULATOS
Lima	11 809	10 386	744
Cusco	1 050	1 100	
Huancayo	565	400	
Arequipa	611	1 500	

En el grupo de los pobladores negros del Cusco, Huancayo y Arequipa se incluye a los esclavos de las haciendas de sus alrededores.

En 1619 la situación se tornó preocupante, a juzgar por las cifras proporcionadas por el arzobispo de Lima. En las cuatro parroquias –la de la Catedral, Santa Ana, San Sebastián y San Marcelo– había 11 997 negros, 1166 mulatos y 9706 blancos y mestizos.

En 1634 el arzobispo dispuso la realización de otro censo, cuyas cifras son traídas a colación por Bowser. Según este censo, en Lima había 13 620 negros y 861 mulatos. Los españoles no eran más que 11 088, incluyendo a los religiosos. El número de indios era 1426, y el de mestizos, 377.

En 1673 apareció en Roma la obra *Lima Limata Conciliis Constitucionalibus, et Alüs Monumentis*, donde se calcula en 40 000 el número de negros que vive en Lima y sus alrededores.

2.4. El origen étnico de los negros africanos

Durante la mayor parte del siglo XVI, el grueso de los africanos procedía de la Costa Occidental de África, especialmente de la

sección situada entre los ríos Níger y Senegal, conocida como ríos de Guinea. Los españoles prefirieron por mucho tiempo a los naturales de esa zona por su laboriosidad, alegría y adaptabilidad. La Corona española estimuló persistentemente el envío de negros de Guinea a sus posiciones americanas. Otra fuente de reclutamiento de negros eran los pueblos de las caletas de Benin y Biafra y los de la zona del Congo y Angola.

Guinea suministraba el 55% o 56% de los esclavos exportados hacia el Perú entre 1560 y 1650; otras zonas de África Occidental, entre el 11% y el 12%, y Angola el resto[7].

A partir de datos desperdigados en los registros notariales peruanos, Bowser ha elaborado un cuadro sobre el origen étnico de los bozales peruanos (1550–1650)[8]:

SENEGAMBIA Y GUINEA-BISSAU	OTRAS ZONAS DE ÁFRICA OCCIDENTAL	ÁFRICA CENTRAL Y MERIDIONAL
Bran	Terranova	Congo
Biafra	Zape	Mozambique
Berbesi	Cocoli	Anchico
Jolofo	Arara/Arda	Angola
Mandinga	Caravali	Malamba/Malemba
Nalu	Mina	
Bañol	Lucumi	
Casanga		
Fula		
Bioho		
Guinea (sin especificar)		
Folupo		
Soso		
Balanta		

7 Bowser 1977: 62-64.
8 Ibidem, pp. 66–68. Del cuadro sólo se ha considerado el nombre de las áreas y zonas de donde procedían los negros, y se ha prescindido de las cantidades y las fechas.

Sin embargo, Roger Bastide[9] anota que con frecuencia se daba al esclavo no el nombre de su verdadero origen étnico, sino el del puerto donde era embarcado. Así, por ejemplo, todos los esclavos que pasaban por el fuerte El Mina llevaban consistentemente el apellido Mina, fueran ashantis, ewes o yorubas.

Al principio los esclavos de las ciudades y los negros libres estaban agrupados en "naciones" con sus reyes y sus gobiernos. Se trataba en cierta medida de una política deliberada de los representantes del poder para evitar la formación entre los esclavos de una conciencia de clase explotada (según la vieja fórmula de dividir para reinar). Esta política demostró, por supuesto, ser rentable, pues no hubo complot que no fuese denunciado de antemano a los amos por los esclavos de otras formaciones étnicas. Pero también hubo un proceso espontáneo de asociación, particularmente de los negros artesanos, para reunirse entre compatriotas, celebrar en conjunto sus fiestas tradicionales y conservar, encubiertos tras una máscara de catolicismo, sus ritos religiosos.

2.5. Las cofradías en la ciudad de Lima

La institución cofradial tuvo sus orígenes en la Roma antigua, y fue difundida por toda Europa durante la Edad Media. Los primeros indicios de cofradías en España datan del siglo XII, y en ese país lograron su mayor desarrollo durante los siglos XIV y XV[10].

En su estudio de la negritud y la mezcla racial en Colombia, Peter Wade (1988: 118) manifiesta que en Cartagena los negros estaban organizados en cabildos. Estos grupos eran un tipo de sociedad de ayuda mutua en la que los esclavos y los negros libres podían congregarse legítimamente y contaban con autorización para bailar y realizar celebraciones según la costumbre de sus

[9] Bastide 1967: 14-15.
[10] Bazarte, 1989: 27 (citado por Garland Ponce 1994: 199).

comunidades africanas. Los mencionados cabildos tuvieron sus precedentes en las cofradías o hermandades religiosas que exis-tían en España. En las sociedades negras ibéricas los esclavos y los libertos estaban autorizados por el régimen colonial para crear sus propias asociaciones y se organizaban por lo general de acuerdo con su origen étnico; quizá podría conjeturarse que los cabildos ya existían en África como forma de organización anterior a la experiencia organizativa de negros en España y América.

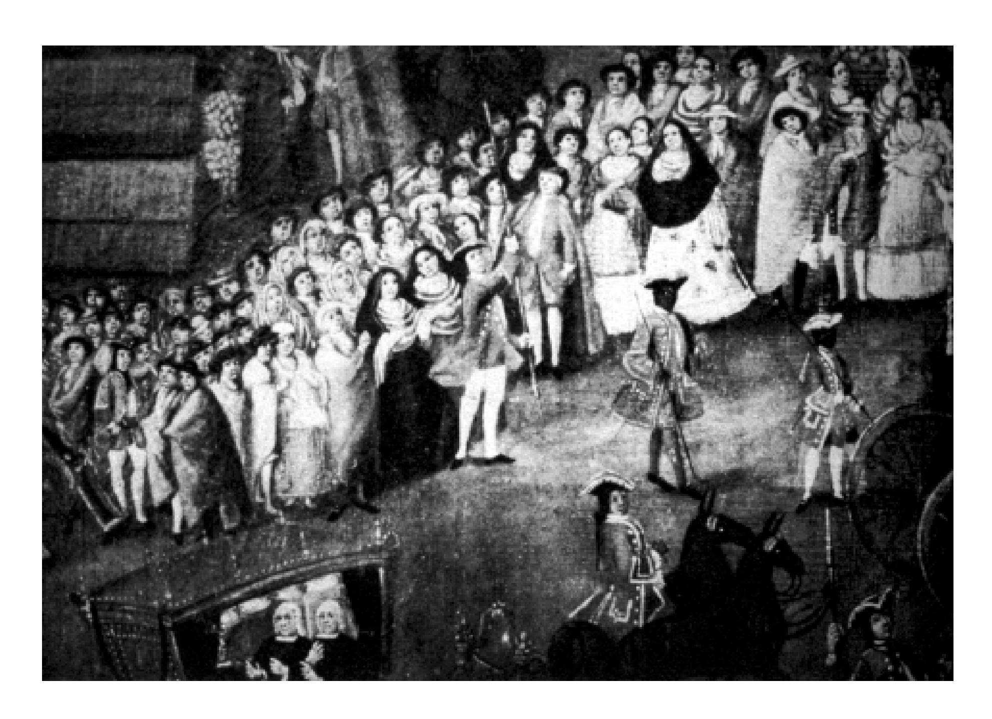
Sin embargo, al referirse a los cabildos fuera de Colombia, Bastide (1971: 9) sugiere que ellos pudieron ser el resultado de una táctica de los españoles apoyada en el principio "divide y vencerás", o, alternativamente, de la asociación espontánea de negros por sus propios intereses. Esta última posibilidad podía aplicarse sobre todo a los negros libres, porque los esclavos sólo podían asociarse en secreto.

Lo importante es que los negros usaron los cabildos para organizarse, a veces para planear rebeliones y huidas (que en ocasiones eran denunciadas por miembros de otros cabildos rivales) y para ejecutar música y danzas de ascendencia africana, así como prácticas religiosas y mágicas. Lo usual era que este tipo de prácticas fuese encubierto tras un barniz de catolicismo, razón por la cual quienes las realizaban no eran perseguidos por la Inquisición.

En efecto, las cofradías que llegaron a institucionalizarse en el Perú fueron de origen español. Su aparición en Lima es muy temprana: Bowser se apoya en Vásquez de Espinoza para fijar el establecimiento de la primera cofradía de negros allá por el año 1540[11] como filial de la cofradía española dedicada al Santísimo Sacramento. De Lima las cofradías se extendieron a otras ciudades y villas, pero en el medio rural su desarrollo vigoroso no se produjo sino a partir del siglo XVII[12].

[11] Bowser 1977: 307.
[12] Celestino y Meyers 1981: 110.

Las autoridades siempre veían con cierta desconfianza las cofradías de color. Ya en 1549 el Cabildo de Lima se quejó de que las reuniones de la fraternidad negra no eran más que sesiones para planear delitos y asaltos y una excusa para emborracharse. Sin embargo, como sugiere Bowser, las cofradías de negros africanos parecen haber sido en realidad bastante inofensivas.



Desfile ceremonial en la Plaza Mayor con presencia de negros en la escolta

De acuerdo con un informe enviado a la Corona por el arzobispo de Lima, en 1619 había 15 cofradías de negros y mulatos en la capital, patrocinadas por órdenes religiosas: seis cofradías sólo de negros, tres de mulatos y seis de negros y mulatos[13].

En tanto las cofradías estaban consideradas en el rubro de obras pías, era natural que su creación, ordenamiento y administración fueran reclamados por las autoridades eclesiásticas, quienes trataron de dictar medidas destinadas a delinear el marco jurídico que regularía la vida de las cofradías. Estas medidas han quedado registradas en los tres primeros Concilios Provinciales Limenses. Por otra parte, las autoridades civiles, a través de su normativa

[13] Bowser 1977: 309.

secular reflejada en los libros de cabildos, también tenían la intención de ordenar algunas de las actividades de las cofradías en los espacios públicos y de velar por el orden y el ornato de la ciudad[14].

En cuanto a la definición de cofradía, "no existe una respuesta unánime" de los investigadores. Las distintas definiciones variarán según los contextos sociales y geográficos estudiados. De acuerdo con las personas que la integraban, el entorno en el que se desarrollaban y su propia evolución histórica, la cofradía fue ampliando o creando nuevas funciones[15]. Beatriz Garland (1994: 200) manifiesta que una cofradía en nuestra ciudad fue una institución de seguro y crédito cuya actividad iba de la mano con el culto a un santo patrono y la promoción de una serie de manifestaciones socioculturales y espirituales. Entre ellas tenemos, por ejemplo, procesiones, fiestas, entierros, limosnas y dotes por sorteo para las hijas de los miembros. Además, no se puede concebir las actividades de crédito y seguro sin una advocación religiosa y sin las manifestaciones indicadas. Según Antony De la Cruz, en Lima había dos tipos de cofradías, religiosas y étnicas, ya que el papel benéfico era desempeñado por las hermandades[16].

3. ESTUDIO DE CASOS

3.1. Hermandad de Nuestra Señora de Aránzazu

Sobre esta hermandad tenemos los trabajos de Guillermo Lohmann Villena[17] y Elisa Luque Alcaide[18]. El primer paso oficial de alaveses, guipuscuanos y vizcaínos para establecer una confraternidad en Lima data del 13 de febrero de 1612. Al realizar un estudio comparativo entre las Hermandades de Aránzazu de Lima y México, Elisa Luque considera que en la Ciudad de los Reyes la iniciativa

[14] Vega Jácome 2001: 15-16.
[15] Gómez Acuña 1994: 29.
[16] De la Cruz Espinoza 1985: 37.
[17] Lohmann Villena 1990: 203-213.
[18] Luque Alcaide 1998: 91-108.

de los vascos de asociarse en la hermandad fue muy anterior al caso mexicano[19].

¿Quiénes eran los integrantes de esta ilustre hermandad? Lohmann Villena manifiesta que el espíritu de fraternidad regional que anidaba en el ánimo del nutrido contingente de vascongados que residían en la capital del virreinato peruano a principios del siglo XVII –de hecho, la flor y nata del colectivo de los comerciantes– los incitó a agruparse en una cofradía destinada a rendir culto a la entrañable imagen de la Virgen aparecida cerca de Oñate al pastor Rodrigo Balzátegui en el siglo XV[20].

Lo que interesa para el presente trabajo es el contenido de la "constitución" de esta hermandad. Allí se expresó con claridad no sólo su apego a la "limpieza de sangre", sino también la prohibición de incorporar a todo vascongado que hubiera tenido algún nivel de vínculo de parentesco con negros, mulatos e indios. En el artículo 2 se ordena:

"*... no se admita ni Entre en la dha. Hermandad ni menos se entierre en su capilla persona Alguna que este manchada o ynfamada De Judío o moro penitenciado por el 5° of ni cassado con mulata yndia o negra o que tenga algun officio ynfame y el exsamen y aberiguacion que en esta parte se hiciere a De ser con sumo secreto a Cargo de los mayordomos de esta dha. Hermandad los quales berbalmente y de palabra y no por escrito haran deligente aberiguacion en esto sobre que se les encarga La conciencia y hecha Esta deligencia y no De otra manera seran escritos y asentados en el libro de la dha. Hermandad q. para esto a de auer en ella Juntamente con el nombre de sus padres y lugar de donde son*"[21].

En el artículo 3, refiriéndose al derecho que tienen los hermanos a los entierros en la capilla, se reitera en tono racista la advertencia anterior:

19 Ibidem, p. 94.
20 Op. cit., p. 203.
21 Archivo de la Beneficencia Pública de Lima (en adelante ABL). Libros 08540 y 08179.

"y porq. es Vien q. las obras de caridad se estienda quanto fuere posible no auiendo ynconbiniente es constitucion que atento a que esta capilla y bobedas della es entierro propio de todos los de esta hermandad y congregacion lo sea tambien de las Viudas que Ubiere de los dichos Hermanos para que participen de la piedad della, y ansí quando murieren se les a de dar entierro en la dha. capilla como a personas conjuntas con sus maridos, pero si se casaren con persona que no sea hermano de la dha. Congregación por el mismo caso se entienda aber perdido el Derecho y acion que tenian al dho. entierro"[22] .

Más adelante, en el artículo 4, al referirse a las mujeres e hijos naturales, aparece taxativamente un desprecio por la raza indígena, mulata y negra:

"Ansimísmo podran ser admitidos y enterrados en la dha. capilla no solo las mugeres, como queda dicho, sino todos los hijos Lexitimos y naturales de los tales Caualleros hijosdalgo q. son o Ubieren sido de la dha. Hermandad y las mugeres q. Casaren con ellos, adbirtiendo que los hijos naturales no tengan rrava yndigna por ser hijos de yndia mulata o negra como esta adbertido en la segunda constitucion"[23] .

Los vascongados organizados en la Hermandad Nuestra Señora de Aránzazu eran una elite de comerciantes establecidos en Lima. Los primeros grupos de vascongados habían conseguido desde temprano convertirse en propietarios de casi todos los ingenios y minas de Potosí; pero lo que llama la atención es que lograron, como Hermandad, una autonomía organizativa respecto de cualquier control de las autoridades civiles y eclesiásticas. Siendo un grupo cerrado, endogámico, desarrollaron una conducta discriminatoria con respecto a cualquier vínculo de sus miembros con indios, negros y mulatos. Aún no conocemos sus acciones caritativas, si las hubo, para realizar obras a favor de los indios y las castas de color a pesar de su abierto racismo, como sí lo hicieron sus similares vascongados establecidos en México y

---

[22] ABL, libros 08540 y 08170.
[23] ABL, fol. 3.

organizados a través de una cofradía, quienes construyeron escuelas públicas gratuitas para niñas procedentes de todos los grupos étnicos de la ciudad por un costo de 36 000 pesos[24].

3.2. Privilegios por antigüedad y rivalidades internas en cofradías de castas de color

Las rivalidades entre sus miembros fueron una constante en las cofradías, y se manifestaban sobre todo en la pugna por los cargos directivos. Estas rivalidades dividían a las cofradías en facciones hostiles que en ocasiones escandalizaban a la opinión pública y preocupaban a las autoridades administrativas. Las cofradías más prestigiosas no eran la excepción; por el contrario, en ellas las rivalidades estaban incluso más exacerbadas.

Al referirse a las profundas rivalidades existentes en las cofradías religiosas, Jean-Pierre Tardieu manifiesta que las ambiciones sociales se expresaban en las luchas por apoderarse de los cargos principales de las congregaciones. Como las cofradías eran las únicas estructuras abiertas a los negros para alcanzar una figuración de carácter público y religioso, los designados eran considerados personas notables por sus compañeros. La lucha por el poder en las cofradías era realmente una lucha por el único poder asequible a negros y mulatos[25].



Desfile de danzantes negros

[24] Luque Alcaide 1998: 106.
[25] Tardieu 1997, I: 551-552.

Sin embargo, los conflictos que sacudían a estas asociaciones religiosas no constituían situaciones aisladas, sino que eran las repercusiones de problemas sociales inherentes a la sociedad colonial. La amplitud de funciones, su grado de variabilidad y su capacidad de adaptación hacen que la presencia de las cofradías trascienda lo meramente religioso. Uno de los aspectos más interesantes de estas organizaciones es su capacidad de vincular a sus miembros con la sociedad colonial en la cual se desenvuelven. A ese respecto, Walter Vega Jácome, al reconocer en las cofradías de negros los mecanismos de sublimación, integración y adaptación, considera que por desgracia la notable capacidad de las cofradías para tender puentes de integración entre las castas de color y la sociedad colonial se convirtió más bien en una fuerza que contribuyó a agudizar la tensión étnica que recorrió a la sociedad negra. Así, las cofradías llevaron a remarcar las diferencias existentes entre pardos libres, esclavos ladinos, bozales, negros y mulatos, tal como lo demuestra su organización interna, la actitud de los cofrades con sus propios hermanos y las pugnas que surgieron entre las cofradías de diferentes castas y naciones[26].

◆ Cofradía Nuestra Señora de los Reyes

Uno de los casos en los que se revelan con mayor claridad las rivalidades internas por antigüedad de sus miembros es el de la cofradía Nuestra Señora de los Reyes, fundada en el convento de San Francisco a fines del siglo XVI por ocho castas de "morenos" de la advocación de la Señora de los Reyes, que primero fue del Rosario[27]. Esta cofradía había sido fundada por negros branes, a quienes posteriormente se les fueron uniendo individuos de otras siete naciones que no tardaron en reclamar su derecho de participar activamente en la dirección de la cofradía como hermanos y aun como mayordomos o diputados. Aunque los fundadores

[26] Vega Jácome 2001: 120.
[27] AAL. Cofradías, LI: 24, fol. 16.

branes reconocían la importancia de los otros hermanos, a los que incluso les permitieron formar parte de la dirección, no estaban dispuestos a dejar que su supremacía como fundadores originales fuese discutida[28].

Los conflictos ocurridos entre estas castas tuvieron lugar en el cabildo celebrado el 7 de abril de 1647:

"*habiéndose echo cabildo de Mayordomos y los demás oficiales de dicha cofradía salieron de mayordomos Vicente Cano y Francisco Viapaza, por diputado Manuel Mandinga y Anton Calanta y por procurador Francisco Bran y Antonio Yolofo y habiéndose acabado el cabildo hubo entre dichos ocho castas dicensiones sobre los asientos de sillas por su antigüedad*"[29].

Por eso se determinó poner término a este tipo de problemas, acordándose que: "*para que en ningún tiempo puede haber controversia ni discordias, que este libro de cabildos se ponga la razón de las antigüedades de todas las castas, para que haya quietud y sosiego*"[30]. Pero el acuerdo fue todavía más específico al determinar los asientos de sillas por antigüedad:

"*... y por votos públicos salió que la casta de granes sea la primera silla, respecto de quien fue primer fundador gran que está a la mano derecha, y luego le siga al lugar la de Terranova en el mismo lugar, y luego le siga el mismo lugar Yolofo y luego le siga Mandinga [...] luego para la silla de la mano izquierda le siga los otros cuatro castas que son como entraron en la dicha cofradía que fue la primera Cancanya, y la segunda que va nombrada, tercero Yolofo, y la cuarta Mandinga y en esto queda establecida desde su fundación...*"[31].

Sin embargo, los problemas sobre preferencias de asientos por antigüedad en la cofradía de Nuestra Señora de los Reyes databan de mucho antes, y el acuerdo adoptado definitivamente no resolvió el asunto. Así, la casta Yolofo, representada por Francisco Barrionuevo, Vicente Aliaga y Francisco Cervantes, protagonizó un

[28] Vega Jácome 2001: 120.
[29] AAL. Cofradías, LI: 24, fol. 16.
[30] AAL. Cofradías, LI: 24, fols. 16v-17.
[31] AAL. Cofradías, LI: 24, fol. 17 y 17v.

juicio contra María Del Rosario y otros miembros de la casta Bran. El *litis* está expresado en el expediente "*Testimonio de la constitución de la Cofradía Nuestra Señora de los Reyes correspondiente a la nación de los Yolofos sobre preferencia de asientos por antigüedad*", cuyos autos fueron seguidos sobre la materia en el juzgado del señor doctor Pascual Francisco. Después de un largo proceso entre estas dos naciones, la casta Bran consiguió en tres sentencias que se les otorgase preferencia de asientos en todos los actos de la cofradía[32].

Walter Vega Jácome, que investigó en parte la cofradía de Nuestra Señora de los Reyes, manifiesta que la preocupación por establecer jerarquías entre personas de diferente origen tuvo claros antecedentes en el siglo XVI, cuando estos problemas no pudieron ser solucionados de manera consensual y arreglada al interior de la propia organización. A veces los conflictos étnicos eran demasiado grandes como para resolverse únicamente con el diálogo, así que las disputas trascendían el marco de las cofradías y podían llegar ante el Tribunal Eclesiástico[33].

◆ Tres cofradías en conflicto

Un segundo caso es el litigio de tres cofradías de color: Nuestra Señora de la Antigua, fundada en la Catedral por personas de casta negra; Nuestra Señora de los Reyes, fundada en el convento de San Francisco por negros branes, y la cofradía Santa Justa y Santa Rufina, fundada por mulatos en el convento de La Merced. El problema ocurrió en 1585, cuando el motivo de las contradicciones fue la obtención de un lugar preferente o principal en la procesión del Corpus Christi[34].

Lo cierto es que cada cofradía cuidaba sus privilegios de antigüedad. Para mayor seguridad, Toribio de Mogrovejo averiguó la costumbre observada en Sevilla en materia de privilegios en las

---

[32] AAL. Cofradías, LI: 24, folios 35 y ss.
[33] Vega Jácome 2001: 121.
[34] Vega Jácome hace algunas referencias sobre el conflicto (2001: 121).

procesiones, e impuso en Lima la regla de antigüedad seguida por la Iglesia matriz[35] .

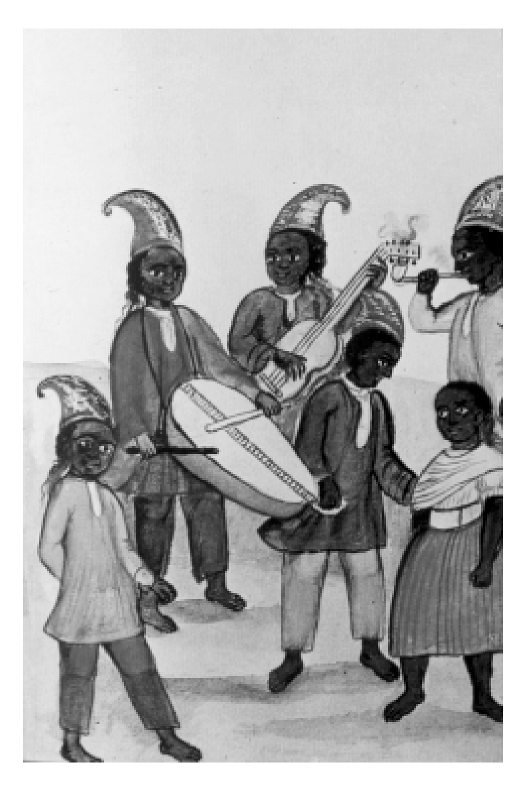
Por su parte, el arzobispo Jerónimo de Loayza, ante las pretensiones de las cofradías Nuestra Señora de la Antigua y Nuestra Señora de los Reyes de obtener la ventaja de antigüedad, decidió que la prerrogativa se concediera tanto a la una como a la otra; el punto de referencia serían las "andas" del Santo Sacramento. En consecuencia, el tercer lugar estaría reservado para la cofradía de Santa Juana y Santa Rufina, presentada como una congregación de mulatos. Luego venía la cofradía de negros de San Sebastián, seguida por San Antón, Bartolomé, el Rosario (de negros), el Salvador, Nuestra Señora de Guadalupe y Agua Santa.

Los hermanos de Santa Justa y Santa Rufina alegaban merecer un lugar preferente, por ser más blancos –mulatos– que los integrantes de las cofradías Nuestra Señora de la Antigua y Nuestra Señora de los Reyes. Lorenzo de la Cruz y Gaspar de los Reyes, mayordomos de Santa Justa y Santa Rufina, rechazaron el orden de privilegios esgrimiendo como argumento su origen. Ambos reclamaban la mejor posición y manifestaban: "*pues somos hijos de españoles y personas más dignas que los negros*"[36] , y en consecuencia se negaron a entrar en competencia con las cofradías la Antigua y Señora de los Reyes, constituidas por personas menos dignas –en otras palabras, más negras–. Sin embargo, la réplica de los integrantes de la cofradía Nuestra Señora de la Antigua fue más contundente en el plano étnico, toda vez que hicieron lo posible por demostrar lo contrario ante el Tribunal Eclesiástico. Para esto se apoyaron en testigos que calificaron con claridad a los cofrades de Santa Justa y Santa Rufina como "*mulatos hijos de negros e indios o mulatos zambahigos y mozos extravagantes y sin asiento, ni hacienda y sin orden ni concierto, ni oficio*"[37] .

---

[35] Carlos García Irigoyen, obra escrita con motivo del tercer centenario del Santo Arzobispo, t. 1, p. 60 (citado por Tardieu 1997: 549).
[36] AAL. Cofradías, 64: 2, fol. 5v.
[37] AAL. Cofradías, 64: 2, fol. 12.

Es evidente cómo a partir de las cofradías se va gestando paulatinamente una discriminación racial que alcanzó no sólo a los "negros puros" de acuerdo con la nación a la que pertenecían, sino también a los "negros puros" respecto de sus propios descendientes mulatos que, de hecho, se reconocían como diferentes y superiores a sus propios ancestros, por ser menos negros[38].



Músicos negros en festividad

◆ Conflictos en cofradías poliétnicas y monoétnicas: Cofradías de negros de Nuestra Señora del Rosario

Un tercer caso se refiere a los conflictos en la cofradía de negros de Nuestra Señora del Rosario, fundada sobre la coexistencia de diferentes "naciones" que no escapaban de las rivalidades que entrañaba este sistema. Este caso fue investigado por Jean-Pierre Tardieu[39].

Los cargos de mayordomos se alternaban tradicionalmente entre los representantes de diferentes etnias reagrupados en "bancos". Cuando se producía una excepción, los oponentes aprovechaban la ocasión para denunciar el abuso de poder de una de las facciones integrantes. En realidad, existía un conflicto entre dos "bancos" de la cofradía, los cocolis y sapes, cada uno de los cuales reivindicaba los privilegios de antigüedad. En 1671 los sapes, alentados por Domingo Vélez Moreno, se opusieron a una orden del provisor, que había concedido el privilegio al caporal de los cocolis. Lo que había ocurrido era que, a falta de un candidato de los cocolis para el puesto de caporal del "banco", un sape lo

[38] Vega Jácome 2001: 121.
[39] Tardieu 1997: 554-557. Nos basamos en dicho estudio para explicar las rivalidades de naciones en la Cofradía Nuestra Señora del Rosario.

reemplazó en sus funciones. En lo que se refiere al privilegio, el capellán había observado que éste correspondía a los sapes, porque ellos siempre habían ocupado las primeras bancas. Este razonamiento a favor de los sapes fue refutado por los cocolis. Luis Biafra, de 70 años y miembro de la nación cocoli, estaba seguro de que eran los cocolis quienes habían dejado San Francisco para fundar la cofradía del Rosario en Santo Domingo, acompañados de las otras "castas". Además, los cocolis habían participado ampliamente en la construcción de la capilla. Según el cocoli Juan de la Luna, un capítulo había concedido el privilegio de antigüedad a los miembros de su "banco", decisión rechazada por los sapes pero, no obstante, garantizada por el provisor. Sin embargo, el jefe de la facción sape había acabado por reconocer el privilegio de los cocolis, y antes de morir ordenó a los suyos que los registros de la cofradía fuesen devueltos a sus fundadores. Con razón los cocolis solían decir: "*pues ni aun desde* Guinea *se atrevía ninguna de las castas a perdérsele quanto más donde los cocolíes an sido los primeros fundadores*"[40].

Al parecer, la decisión del jefe de la facción sape de reconocer finalmente el privilegio de los cocolis no llegó a concretarse. El 23 de febrero de 1671 un decreto del provisor declaraba a los cocolis fundadores de la cofradía y merecedores con justa razón de los privilegios de antigüedad. Los sapes no se habían dado por vencidos, y ante el rechazo del Tribunal Eclesiástico a darles la posibilidad de apelar, intentaron llevar el problema a la Real Audiencia.

Como podemos notar, se asistía a una proliferación de conflictos entre diferentes "naciones" de la cofradía de negros del Rosario en relación con los privilegios de antigüedad. Los cocolis también tenían conflictos con la nación de los musangas.

En efecto, detrás de estos conflictos persistían viejas rivalidades tribales. Además, la composición multiétnica de las cofradías

[40] Citado por Tardieu (1997: 556), sin precisar la fuente.

de negros era considerada en ocasiones como el origen de su decadencia: dada la falta de cohesión, cada nación actuaba conforme a sus intereses. Por ejemplo, el análisis que hicieron algunos miembros de la cofradía de Nuestra Señora de los Remedios (de carácter poliétnico) en 1654 es clarísimo:

"*decimos que por auer entrada y admitídose muchos y varias naciones de congos, angolas; y otros que no deuen ser admitidos, oy dicha cofradía está muy cayda y usurpadas y perdidas los bienes y aueres de dicha cofradía, porque cada qual que le parece se levanta a mayores con todos ellos sin auer quenta ni raVon de lo que se junta ni lo que la cofradía tiene...*" (C. 20)[41].

◆ Cofradía de San Juan de Buenaventura

El caso se refiere a un conflicto en la cofradía monoétnica de San Juan de Buenaventura. Según Jean-Pierre Tardieu, desde 1607 se produjo en ella un conflicto entre los biohos "guineos" venidos directamente de África y los biohos ladinos de Panamá. Los guineos habían aceptado a los ladinos en una expresión de solidaridad: "*pareciéndonos que la dicha nación criolla biohos eran virtuosos y capaces de nuestra hermandad*". Sin embargo, muy pronto advirtieron el comportamiento de los ladinos y no dejaron de hacer notar su contrariedad al manifestar que los biohos de Panamá son "gente inquieta, de mala inclinación y malos respetos, criados en vicios y libertades". Los biohos ladinos, acusados de malversación durante una asamblea, habían agredido físicamente a un capellán franciscano y a tres religiosos. Frente a este comportamiento, los biohos de África pedían la expulsión de los ladinos de Panamá. El provisor aceptó dicha expulsión pese a las protestas de estos últimos, que pretendían ser los verdaderos fundadores de la cofradía (C. 51)[42].

A partir de la lectura de estos conflictos se puede concluir que la eficacia de los agrupamientos monoétnicos para dar a la cofradía una vida más pacífica era completamente relativa.

[41] Citado por Tardieu 1997: 556.
[42] Citado por Tardieu 1997: 557.

4. CONCLUSIONES

1. Durante la Colonia, siglos XVI y XVII, el fenómeno del racismo no se limitaba a la existencia de creencias y prejuicios en torno de la supuesta superioridad e inferioridad "natural" de las razas humanas, sino que estaba institucionalizado y expresado en dispositivos jurídicos de todo nivel.

2. En la hermandad de españoles Nuestra Señora de Aránzazu se evidencia la aplicación más cabal de los estatutos de limpieza de sangre y la exigencia de investigaciones genealógicas secretas y verbales para probar la limpieza racial de quienes pretendían ingresar a dicha hermandad. Asimismo, queda claro que no se admitía en la mencionada congregación a los vascongados que estuvieren casados con mulata, india o negra, ni a los que tuviesen oficio infame.

3. En las cofradías de castas de color, las rivalidades y conflictos no eran problemas aislados ni reflejo exclusivo de sus propias contradicciones internas, sino las repercusiones de los problemas sociales inherentes a la sociedad colonial.

4. Las rivalidades y conflictos en las cofradías de castas de color provenían fundamentalmente de situaciones americanas, sobre todo en las relaciones africano/ladino, esclavos negros/negros libres, negros/mulatos, pero también avivaron los conflictos de castas y "naciones".

5. Los motivos más frecuentes de los enfrentamientos entre las cofradías de castas de color fueron la preferencia en la ubicación en las procesiones y fiestas religiosas, la preferencia por la antigüedad de los asientos y el control de la dirección, en relación con las elecciones de mayordomos y demás cargos de la congregación.

Documentos y siglas citados

ARCHIVO ARZOBISPAL DE LIMA

AAL. Cofradías, LI: 24.

AAL. Cofradías, LXIV: 2.

ARCHIVO DE LA BENEFICENCIA PÚBLICA DE LIMA

ABL. Libro 08540.

ABL. Libro 08179.

Bibliografía

Bastide, Roger: *Las Américas negras*. Madrid: Alianza Editorial, 1967.

Bowser, Frederick P.: *Esclavo africano en el Perú colonial* (1524-1650). México: Siglo XXI, 1977.

Celestino, Olinda y Albert Meyers: *Las cofradías en el Perú, región central*. Frankfurt: Idiotione der Iberoamericana, 1981.

Charney, Paul J.: "Un análisis económico social de la población india de Lima en 1613", en revista *Histórica*, vol. XII, N° 1, 1988, pp. 5–33.

De la Cruz Espinoza, Anthony: "Las cofradías de negros en Lima: Una institución colonial en evolución". Tesis de bachiller. Lima: PUCP, 1985.

Durán Montero, María Antonia: *Lima en el siglo* XVI: *Arquitectura, urbanismo y vida cotidiana*. Sevilla: Diputación de Sevilla, 1994.

Garland Ponce, Beatriz: "Las cofradías de Lima durante la Colonia", en G. Ramos, coordinador: *La venida del Reino: Religión, evangelización y cultura en América, siglos* XVI–XX. Cusco: CBC, 1994.

Gómez Acuña, Luis: "Las cofradías de negros en Lima (siglo XVII)", en revista *Páginas* N° 129. Lima, 1994.

Lohmann Villena, Guillermo: "La ilustre Hermandad de Nuestra Señora de Aránzazu de Lima", en I. Arana Pérez, coordinador: *Los vascos y América: Ideas, hechos y hombres*. Madrid: Espasa-Calpe, 1990.

Luque Alcaide, Elisa: "Coyuntura social y cofradías de Aránzazu de Lima y México", en Mª del Pilar y otros, coordinadores: *Cofradías, capellanías y obras pías en la América Colonial*. México: UAM, 1998.

Pérez Cantó, Pilar: *Lima en el siglo* XVII: *Estudio socioeconómico*. Madrid, 1985.

Tardieu, Jean-Pierre: *Los negros y la Iglesia en el Perú, siglos* XVI–XVII, t. I. Quito: Ediciones Afroamérica, 1997.

Vega Jácome, Walter: "Manifestaciones religiosas tempranas: Cofradías de negros en Lima, siglo XVI", en revista *Historia y Cultura* Nº 24, 2001, pp. 15-16.

Wade, Peter: *Blackness and Race Mixture. The Dinamics of Racial Identity in Colombia*. Connecticut: The Johns Hopkins University Press, 1988.



Roberto Rivas Aliaga

Danzantes negros en el Corpus Christi de Lima, 1756
"Vos estis Corpus Christi" (I Cor. XII, 27)[1]

1. INTRODUCCIÓN

En su edición correspondiente al 20 de junio de 1756, *La Gaceta de Lima* dio cuenta de la asistencia del virrey Manso de Velasco, Conde de Superunda, y de los miembros de la Real Audiencia a la Galería de Palacio para presenciar desde allí la procesión del Domingo de la Infraoctava de Corpus que, como parte de la fiesta del Corpus Christi, salía cada año del Convento de Santo Domingo.

Después de hacer algunos comentarios sobre el paso de la orden dominica en esta procesión, el texto periodístico terminaba resaltando extensamente la participación en ella de negros danzantes, quienes pusieron la nota divertida por sus "invenciones" y "variedad de ideas".

Este trabajo intenta proponer un marco teórico a la nota indicada. Con tal fin, presenta un análisis general de la fiesta del Corpus Christi, su significado y, sobre todo, una descripción del paso de las cofradías negras en la procesión del Domingo de la Infraoctava de Corpus.

---

[1] "Ustedes son el Cuerpo de Cristo" (san Pablo), en 1ª Corintios, cap. 12, vers. 27.

2. SIGNIFICADO DE LA FIESTA DEL CORPUS CHRISTI

La fiesta del Corpus Christi, también llamada la celebración del Santísimo Sacramento de la Eucaristía, es quizá la festividad más significativa de la cristiandad católica, pues representa pública y visiblemente a la cabeza de la Iglesia y a la esencia de su doctrina: al Cristo resucitado, triunfante y encarnado en un Sol radiante.

Esta fiesta apareció en Europa en 1264 y fue diseñada por santo Tomás de Aquino a pedido del papa Urbano IV. Se difundió por España a principios del siglo XIV y por América en el siglo XVI con la Conquista, y alcanzó su apogeo en el siglo XVII con el impulso de la Contrarreforma y las medidas dispuestas por el Concilio de Trento. En 1551 este organismo declaró que la fiesta del Corpus Christi significaba "un triunfo sobre la herejía"[2].

En todo el imperio español, las festividades religiosas, además de su función propiamente espiritual, desempeñaron un importante papel educador e integrador y fueron patrocinadas tanto por el Estado cuanto por la Iglesia. Sirvieron también a los españoles en la península ibérica y en América como un instrumento de aculturación y, al mismo tiempo, fueron un medio de expresión del alma popular. Por eso, la fiesta del Corpus tuvo una importancia principalísima en España y en todas sus colonias americanas.

Hay algunos aspectos fundamentales relacionados con la historia de las mentalidades que es importante considerar para comprender el significado del Corpus Christi y su trasfondo ideológico, utilizado conscientemente en España y América con propósitos de aculturación.

En primer lugar, quien diseñó la liturgia de esta fiesta fue santo Tomás de Aquino, el principal creador y representante de la

[2] Dean, Carolyn, p. 8.

filosofía escolástica medieval. Este sistema, llamado Philosophia Perennis, sigue siendo hasta hoy la base filosófica de la Iglesia. Continuando la obra de san Agustín, santo Tomás logró sintetizar admirablemente la filosofía griega con el pensamiento cristiano, es decir, a Aristóteles con san Pablo[3].

De ahí deriva la concepción de la sociedad europea medieval como un organismo, y como expresión del cuerpo de Cristo, a través de sus distintos niveles corporativos. Esta idea fue mantenida y difundida por la Iglesia en la Edad Media, y se reflejó especialmente en la liturgia del Corpus. La festividad del Corpus Christi, por tanto, no fue concebida exclusivamente como la celebración de la hostia sino también del Cuerpo de Cristo entendido como una totalidad, es decir, la cabeza (el Cristo eucarístico) y el resto de su cuerpo (la totalidad de los creyentes), del cual aquélla es inseparable.

Ello explica por qué en esta fiesta debían estar representadas todas las corporaciones, instituciones y autoridades civiles y religiosas de la ciudad, y guardando un determinado orden. De esta manera, todos los grupos sociales, aun los más disímiles, expresaban públicamente una vez al año un profundo vínculo de identidad común en la persona de Cristo.

Estos hechos no sólo nos ayudan a comprender la fiesta del Corpus y a la sociedad colonial, sino que, según los estudios de Víctor Andrés Belaúnde, nos podrían dar algunas luces en el presente con relación al angustiante problema de la identidad nacional[4].

Por otro lado, la comparación de la obra de Cristo en la cruz con el triunfo romano, hecha por san Pablo en el Nuevo Testamento (Cristo es tácitamente comparado con un general romano victorioso), se aplicó también a esta festividad y se incorporó a su liturgia[5].

3 Belaúnde: *La síntesis viviente*, p. 39.

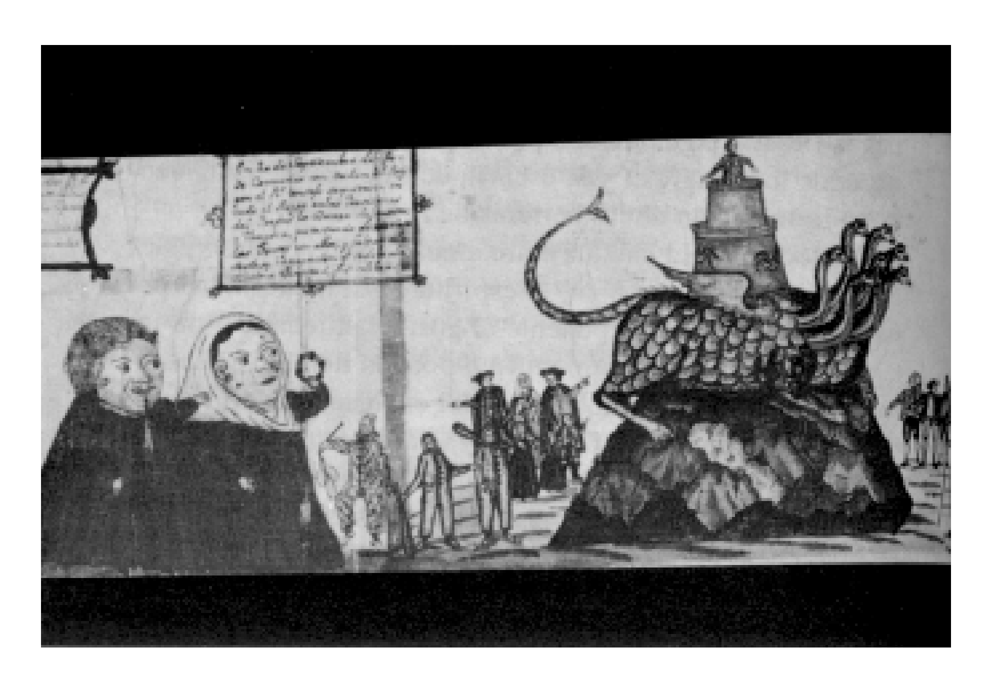
4 Belaúnde: *Peruanidad*, pp. 254-256.

5 Véase, en el Nuevo Testamento, Colosenses, cap. 2, vers. 4.

Como sabemos, en la Antigua Roma se llamaba "triunfo" a la entrada en la ciudad de un general vencedor (*imperator*) escoltado por su ejército y que llevaba adelante a los enemigos cautivos y el botín de guerra. El triunfo culminaba con una ceremonia religiosa en el Capitolio (el templo religioso más importante de Roma)[6].

Esta ordenación jerárquica decreciente y triunfal se encuentra generalmente en las demás festividades religiosas y otros actos públicos de la Colonia, pero era en el Corpus Christi, con el paseo de la Custodia, donde adquiría su mayor relieve.

Finalmente, con relación al aspecto triunfal del Corpus es importante señalar la similitud de esta fiesta con el Cristo triunfante que aparece en el libro del Apocalipsis, quien acompañado de su ejército prende al Mal, descrito allí como un dragón o serpiente con siete cabezas y representado en el Corpus a través de una figura grotesca llamada Tarasca[7].

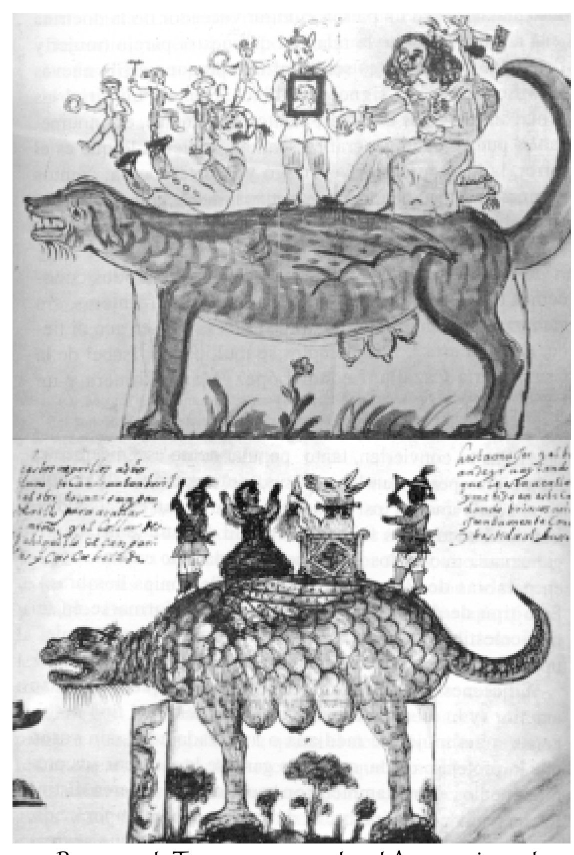


Tarasca seguida por gigantes y cabezudos en el Corpus Christi de Sevilla en 1747

Es probable que esto se deba a que la Iglesia medieval consideró que este pasaje bíblico correspondía a un hecho consumado y que

[6] Malet: *Roma*, pp. 45-46.
[7] Véase, en el Nuevo Testamento, Apocalipsis, cap. 17, vers. 3, y cap. 19, vers. 20.

se había cumplido ya con la difusión y el triunfo del cristianismo sobre las religiones paganas del Imperio Romano.



Proyectos de Tarascas presentadas al Ayuntamiento de Madrid en el siglo XVII

Es importante indicar al respecto que San Agustín había opinado en este sentido afirmando que el milenio (al que alude este pasaje del Apocalipsis) había empezado ya con el nacimiento de Cristo y el advenimiento de la Gracia, y que continuaría hasta la consumación de los siglos[8].

Todas estas ideas configuraron el trasfondo ideológico de la fiesta del Corpus y fueron compartidas en diversa medida por todos los miembros de la sociedad colonial, al menos en sus aspectos elementales, de manera que sirvieron como un importante medio de aculturación. Al respecto, es preciso recordar que el Segundo Concilio Limeño dispuso que al término de las fiestas se preguntase a los curacas si habían comprendido su significado[9].

Cabe preguntarse si esta concepción paulina del cuerpo de Cristo (cabeza y cuerpo), transmitida a la población indígena con esta festividad y mezclada con pautas andinas ancestrales, fue el origen del mito colonial de Inkarrí, con el que guarda interesantes similitudes. En ambos casos el cuerpo está en proceso de crecimiento a partir de la cabeza (ésta es, en un caso, Cristo, y, en el otro, el Inca); asimismo, el retorno de cada uno de ellos está

---

[8] Nota en *La Sagrada Biblia*, pp. 219-220.
[9] Acosta, pp. 61-62.

asociado al término de la formación de sus respectivos cuerpos. Recuérdese que en 1572 Toledo ordenó que la fiesta del Corpus se celebrase en cada provincia[10].

Descripción de la fiesta del Corpus

En 1311 el papa Clemente V dispuso la obligatoriedad de esta fiesta en el calendario cristiano y fijó su celebración cada año el noveno jueves después del Domingo de Pascua de Resurrección, entre fines de mayo y mediados de junio, fecha que en el Perú coincide generalmente con el solsticio de invierno y en México con el solsticio de verano. Esto tendría especial importancia para la población indígena que, gracias a la similitud de la Custodia con el Sol, relacionó desde un principio esta fiesta con algunos de sus ritos solares precolombinos.

La fiesta duraba ocho días y estaba precedida por una víspera, que se celebraba con fuegos artificiales la noche del miércoles previo. Al primer día se le llamaba propiamente Fiesta del Corpus o simplemente Día de Corpus, y era la más importante del ciclo, pues en ella se realizaba una extensa procesión por la ciudad. En el desfile participaban todas las autoridades e instituciones representativas. Asimismo, el último día del ciclo era conocido como Octava de Corpus y le seguía en importancia al Día de Corpus. Su carácter era más restringido, aunque también contaba con la participación de las principales autoridades civiles y eclesiásticas. Se realizaba en ella una procesión alrededor de la Plaza Mayor, de menor extensión que la del Día del Corpus, y se guardaba la Custodia hasta el siguiente año.

El período de seis días comprendido entre el primer y el último día del ciclo festivo era conocido como Infraoctava, y en él se

10 *Ibid*, p. 57.

realizaban procesiones menores organizadas por los diversos conventos y parroquias de la ciudad.

En la Lima colonial, el día domingo de la Infraoctava de Corpus realizaban su procesión ante el virrey la comunidad religiosa del Convento de Santo Domingo y otras autoridades principales de la ciudad, quienes presenciaban el desfile desde la Galería de Palacio[11]. Aunque en Lima los negros, que integraban el grupo de los danzantes de la procesión, participaban tanto del Día del Corpus cuanto de la Octava y del Domingo de la Infraoctava, esta última procesión tenía para ellos, como veremos, una importancia particular, pues desfilaban ante el virrey, por lo que se esmeraban más que nunca en su actuación.

Es interesante e importante observar el orden en que se situaban las distintas instituciones en la línea procesional, pues ella reflejaba la jerarquía social.

◆ Integración y jerarquía

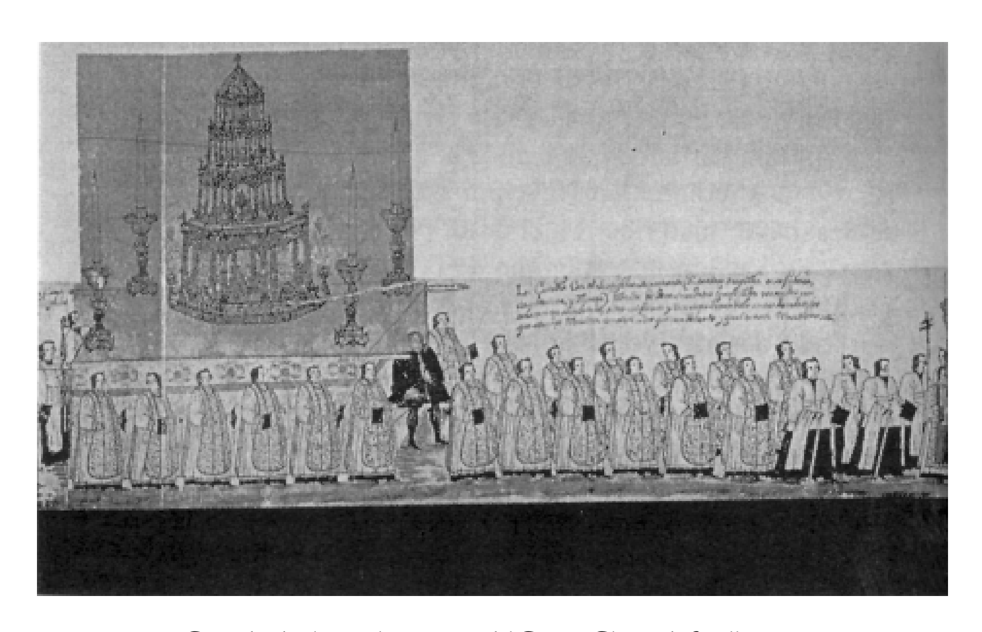
La procesión del Día del Corpus reflejaba, tanto en España cuanto en América, el orden jerárquico existente en la sociedad. Este orden jerárquico era observado rigurosamente en todos los actos públicos, y para el caso de las colonias americanas algunas pautas estaban establecidas en las Leyes de Indias[12].

Iniciaban la procesión las personas o instituciones de menor rango social, y de allí se ascendía jerárquicamente hasta llegar a la Custodia. Detrás de ésta desfilaban las instituciones civiles, pero también en orden jerárquico, esta vez en forma decreciente.

Todos los estamentos sociales, a través de sus cofradías y gremios, estaban obligados a participar de la fiesta. Por un tiempo

[11] *La Gaceta de Lima*, 20 de junio de 1756.
[12] Acosta, pp. 166-167.

las barreras sociales desaparecían y todos se sentían parte de un todo integrado bajo la majestad del Cristo Eucarístico; todos juntos en una misma procesión reconociendo una misma filiación y una misma autoridad. Sin embargo, el principio de jerarquía y el de integración iban de la mano. Cuanto más cerca se estuviera de la Custodia, mayor el *status* social. Ésta se ubicaba hacia la parte posterior de la procesión; al inicio iban los estamentos más bajos y detrás los más elevados.



Custodia de plata en la procesión del Corpus Christi de Sevilla en 1747

Por ello el lugar que se ocupara en la línea era muy importante y, con frecuencia, motivo de conflictos entre las cofradías y los gremios. Delante de la Custodia iban las instituciones de carácter religioso, y detrás de ella (formando una línea más corta) las de carácter secular: el virrey, la Audiencia, el Cabildo, etcétera.

La jerarquía dentro de la línea puede graficarse con un triángulo. En el vértice superior se encuentra la Custodia, el punto jerárquico más elevado. Desde este vértice hacia la derecha y hacia abajo está el lado mayor del triángulo, donde se encuentran jerárquicamente todas las instituciones religiosas. Desde el vértice

hacia abajo y hacia la izquierda está el lado menor, donde se ubican las autoridades seculares que cierran la procesión.

Aunque el modelo del Corpus de Sevilla sirvió de ejemplo para todas las colonias americanas, hubo algunas variaciones, muchas de ellas negociadas, en las diversas ciudades del Imperio Español.

◆ Significado de las figuras grotescas

Uno de los motivos de mayor admiración popular en la procesión del Corpus eran las figuras grotescas, llamadas también "invenciones" o "mojigangas" que, para el caso de Lima, acompañaban a la comitiva de danzantes negros. La comitiva de danzantes, junto con las figuras grotescas, siempre precedía a la procesión y correspondía al carácter festivo de ella. En América estas comitivas, como veremos, tuvieron una conformación étnica. En Ciudad de México la comitiva estaba compuesta de negros, indios y españoles[13]. En el Cusco la formaban únicamente indígenas, mientras en Lima los danzantes eran solamente los negros[14].

Las figuras grotescas eran grandes mascarones construidos para la ocasión generalmente de madera y cartón, y servían para entretener y para adoctrinar.

Abría la procesión la Tarasca (llamada así por Tarascón, pueblo francés donde tiene su origen el uso de esta figura), que era una representación de un dragón o de una serpiente (símbolo bíblico del Mal). Ésta tenía por lo general siete cabezas que simbolizaban los siete pecados capitales y, en algunos casos, una mujer sentada sobre su lomo. No estamos de acuerdo con la tesis de que la asociación de la mujer con el Mal en la alegoría de la Tarasca se deba a prejuicios medievales[15]. Aunque estos

13 Beezley, p. 6.
14 Montesinos, p. 76.
15 Moncó, pp. 129-148.

prejuicios contra la mujer seguramente existieron, es más probable que la causa de esta asociación en la fiesta del Corpus esté en el texto del libro del Apocalipsis, donde se describe a una mujer ("la gran ramera") sentada sobre la bestia que representa al diablo (seguramente por contraposición a la Virgen y Madre de la Iglesia), lo que confirmaría la relación entre la liturgia del Corpus Christi y el texto bíblico mencionado[16].

Detrás de la Tarasca venían los danzantes negros realizando danzas guerreras y acompañados de "gigantes", "cabezudos" y "diablillos", que eran figuras deformes que representaban a genios del mal, servidores del dragón, pero que junto con él habían sido vencidos por el Cristo Eucarístico, a quien ahora servían y le hacían reverencias. Todas estas figuras tenían un origen español.

Los gigantes eran grandes muñecos de unos cinco metros de altura que en el Perú eran movidos interiormente por negros, pues acompañaban a las cofradías danzantes negras. Los cabezudos, también llamados en el Perú *Papahuevos*[17], eran unas grandes cabezas de cartón a manera de máscaras que cubrían completamente a un muchacho, a quien sólo se le veían los pies; éstos acostumbraban jugarse con los niños asistentes persiguiéndolos por el desfile. Los diablillos eran personas disfrazadas con cuernos, pieles de animales y otros atuendos.



Gigantes y Papahuevos

La inclusión de estos elementos aparentemente inapropiados en una procesión de tanto significado espiritual como el Corpus era en realidad fundamental, pues ellos representaban al mal que había sido vencido y sujetado por el Cristo resucitado y triunfante.

[16] Véase Apocalipsis, cap. 17, vers. 3.
[17] Fuentes, p. 115.

Es probable que los indios hayan visto en esta fiesta, que empezaba en el crepúsculo del amanecer, una representación del Sol disipando las tinieblas y los temores de la noche, así como el triunfo de la luz sobre la oscuridad. Acaso esta fiesta les recordaba el culto al Sol de la mañana que habían practicado por muchas generaciones y en el que con júbilo festejaban la llegada de un nuevo día.

En resumen, la presencia de estas "invenciones" acompañadas de danzantes negros, indios y blancos no sólo entretenía y cautivaba a los espectadores, sino que les transmitía un mensaje doctrinal correspondiente a las creencias de la época.

3. EL CORPUS CHRISTI EN ALGUNAS CIUDADES DEL IMPERIO ESPAÑOL

◆ El Corpus de Sevilla

En los siglos XVI y XVII Sevilla estaba considerada la ciudad más importante de España, donde la celebración del Santísimo cobraba su mayor esplendor. En 1594 el Cabildo municipal llegó a gastar 5500 escudos en esta festividad, una cifra mayor de la que cualquier otra ciudad española hubiera gastado en una celebración similar[18].

Es importante consignar el orden en que desfilaban las diversas agrupaciones sevillanas en esta fiesta, porque ella sirvió de modelo a las celebraciones del Corpus en las Indias. En primer lugar, abriendo la procesión, estaban las figuras grotescas: la Tarasca, gigantes, cabezudos, el padre Pando, la madre Papahuevos, etcétera.

Seguían en orden las cofradías que representaban al pueblo; luego las nueve órdenes religiosas en orden inverso al de su

[18] Lleó, p. 70.

establecimiento en la ciudad; después las veinticinco parroquias y el clero secular; luego las reliquias, los clérigos beneficiados de las parroquias, los canónigos, la Custodia (templete grande conducido en andas y en cuyo interior está la Custodia propiamente dicha u Ostensorio); detrás de la Custodia el arzobispo; luego, en orden decreciente, el Tribunal de la Inquisición y, finalmente, el Cabildo de la ciudad. El orden puede ser resumido así[19]:

9. Figuras grotescas
8. Danzantes
7. Cofradías
6. Clero regular
5. Parroquias
4. Clero secular
3. Reliquias
2. Clérigos beneficiados
1. Cabildo eclesiástico

0. Custodia

1. Arzobispo
2. Tribunal de la Inquisición
3. Cabildo de la ciudad

Como podemos apreciar, en Sevilla, a diferencia de lo que ocurría en el Corpus de Lima, el Santísimo no era llevado en las manos por el arzobispo, sino que era transportado dentro de una Custodia grande en forma de templete, y el arzobispo marchaba detrás de ella. De esta manera el prelado "invadía" el sector que correspondía a las instituciones civiles.

La posición alcanzada por el Cabildo catedralicio y el arzobispo, a ambos lados de la Custodia, fue obtenida luego de varias pugnas eclesiásticas. Igualmente, la ubicación del Tribunal de la Inquisición delante del Cabildo secular se logró después de superar muchas dificultades.

19 *Ibid*, pp. 80-81.

En 1597 el Cabildo eclesiástico de Sevilla emitió, a pedido del obispo del Cusco, un documento en el que se indicaba el orden que se seguía en las procesiones de esa ciudad, especialmente en la fiesta del Corpus. Este documento sirvió de referencia para la celebración del Corpus en el Perú[20].

◆ El Corpus de Ciudad de México

En Ciudad de México la fiesta del Corpus Christi fue también la más importante del calendario religioso. Abría la procesión la Tarasca con las figuras grotescas, acompañadas por los danzantes, que en esta ciudad estaban formados por indios, mulatos y españoles. A veces se sumaba a este grupo gente disfrazada de gitanos, turcos, villanos, piratas y portugueses. Seguían después los gremios (encabezados por el de plateros), las cofradías, el clero regular, el clero secular, la Inquisición, las parroquias y el Cabildo eclesiástico delante de la Custodia, que era llevada en manos del arzobispo. Detrás de él venían el virrey, la Real Audiencia y el Cabildo de la Ciudad. Finalmente desfilaban la universidad y otros funcionarios reales. Podemos graficar así este orden[21]:

8. Danzantes (con figuras grotescas)
7. Gremios
6. Cofradías
5. Clero regular
4. Clero secular
3. Tribunal de la Inquisición
2. Parroquias
1. Cabildo eclesiástico

0. Custodia (llevada en manos del arzobispo)

1. Virrey
2. Real Audiencia
3. Cabildo
4. Universidad
5. Otros funcionarios

[20] García Irigoyen, pp. 59-61.
[21] Curcio-Nagy, p. 6.

En el día de Corpus y en su Octava se representaban comedias en el atrio de la catedral, con la presencia de la Custodia y, en ocasiones, de la imagen de la Virgen de los Remedios. La diversión continuaba en las noches con funciones de fuegos artificiales.

Al igual que en Sevilla, en Ciudad de México el prestigio estaba relacionado con la proximidad a la Custodia, lo que ocasionó muchos conflictos, especialmente entre gremios y cofradías.

◆ El Corpus del Cusco

Carolyn Dean afirma que el Corpus Christi del Cusco fue el más renombrado de América Latina y que allí se produjo una substitución consciente de elementos andinos por símbolos cristianos con la finalidad de "aculturar" a la población nativa[22].

La coincidencia ocasional del Corpus Christi con el Inti Raymi y con los festivales de la cosecha andinos durante el solsticio de invierno dio a los españoles la oportunidad de sustituir las prácticas religiosas prehispánicas por las cristianas. Por otro lado, en tanto el Corpus Christi era la representación del triunfo del Cristo Eucarístico sobre los no creyentes, requería de la presencia de las etnias indígenas para demostrar públicamente su sujeción a la Eucaristía.

De esta manera los españoles permitieron el despliegue de símbolos solares durante el Corpus, tales como discos solares en el pecho y en las frentes de los nobles incas. En la lógica del Corpus, esta medida destacaba el triunfo de Cristo sobre el Inti y del Corpus Christi sobre el Inti Raymi[23].

En cuanto al orden, el Corpus del Cusco seguía pautas similares a las indicadas anteriormente para reflejar la jerarquía social, la que también era continuamente negociada.

---

22 Dean, p. 23.
23 *Ibid*, p. 32.

4. LA FIESTA DEL CORPUS CHRISTI EN LIMA

En Lima, la fiesta del Corpus Christi fue también una de las más importantes que se realizaron durante el Virreinato[24]. La fiesta, como se ha dicho, consistía en ocho días de celebración precedidos por una víspera la noche anterior, en la que en medio de luminarias se practicaban fuegos artificiales en la Plaza Mayor.

El primer día era el Día de Corpus y, al igual que en México, en él se realizaba la procesión más importante. En 1753 el jueves de Corpus cayó el 21 de junio, y *La Gaceta de Lima* nos ha dejado una interesante descripción. Veamos primero el orden jerárquico.

El virrey acudió temprano a la catedral acompañado de la Real Audiencia y tribunales para oír misa, y después se sumó a la procesión. Ésta empezó con las cofradías negras danzantes y las figuras grotescas. Seguían las demás cofradías y las cruces de las parroquias; luego las órdenes religiosas por orden inverso de antigüedad: San Francisco de Paula, La Merced, San Agustín, San Francisco y Santo Domingo. Venía a continuación el clero secular, el Cabildo eclesiástico revestido de "capas pluviales" y finalmente la Custodia, llevada bajo Palio por el arzobispo revestido de "medio pontifical". Hasta aquí podemos ver en orden creciente (de menor a mayor) el desfile de las instituciones religiosas.

Detrás de la Custodia venían, como en los otros Corpus del Imperio Español, las instituciones civiles, pero, sorprendentemente, éstas no guardaban el mismo orden decreciente (de mayor a menor partiendo de la Custodia), como hemos visto en los casos anteriores, sino que representaban un "microtriunfo" cuyo centro estaba en la persona del virrey. Veamos cómo describe *La Gaceta* este orden:

[24] Acosta, p. 57.

"... y el Soberano Augusto Sacramento, que llevaba debaxo de Palio, el Illmo. Señor Arzobispo. Seguíanse después los Tribunales, que lo fueron el Cabildo y Regimiento, el Tribunal Mayor de Cuentas, la Real Audiencia, con la Sala de el Crimen, y ultimamente S.E. guarnecido de la Compañía de Alabarderos a quien sucedia su ilustre Familia, y después la Compañía de Caballos, y la magnifica Carroza de respeto de S.E. a seis Caballos, con otras dos Carrozas de Camara, igualmente lucidas, con tiros de seis mulas. Con este orden salio la referida Procesión, y haviendose encaminado por las calles de Santo Domingo, San Agustín, y la Merced [...] se restituyó a la mencionada Iglesia" (énfasis del autor)[25].

La descripción de *La Gaceta* nos muestra, para el caso de Lima, un orden procesional atípico.

A diferencia de los casos anteriores, inmediatamente detrás de la Custodia no marcha la primera autoridad civil (el Tribunal de la Inquisición en Sevilla o el virrey en México), sino la de menor rango, en este caso el Cabildo con los regidores, y las instituciones se ordenan en forma *creciente* hasta llegar al virrey. Detrás del virrey, y en forma *decreciente*, venía su familia, una compañía de caballos y varias carrozas. El orden que describe *La Gaceta de Lima* era el siguiente:

10. Danzantes negros
9. Cofradías
8. Cruces de las parroquias
7. San Francisco de Paula
6. La Merced
5. San Agustín
4. San Francisco
3. Santo Domingo
2. Clero secular
1. Cabildo Eclesiástico
0. Custodia (llevada por el arzobispo)

[25] *La Gaceta de Lima*, 21 de junio de 1753.

1. Cabildo
2. Tribunal Mayor de Cuentas
3. Real Audiencia
4. Virrey (rodeado de la Compañía de Alabarderos)
5. Familia del virrey
6. Compañía de caballos
7. Carroza de respeto
8. Dos carrozas de cámara

Como hemos visto anteriormente, la regla general era que la distancia a la Custodia reflejaba el *status* social. Delante de la Custodia estaban todas las organizaciones de carácter religioso, y detrás de ella las instituciones civiles. Pero al llevar el arzobispo en sus manos la Custodia y siendo él el representante del poder religioso, el Corpus aparecía también como el triunfo del poder religioso sobre el civil. Esto unido al hecho de que Toledo había dispuesto que el virrey podía ir donde le pareciere, sin lugar fijo, seguramente produjo este orden singular. Esto demuestra la mayor importancia relativa que tenía el virrey de Lima sobre el virrey de Ciudad de México.

En esta fiesta participaban todas las cofradías, cada una con la imagen de su santo patrón[26]. La procesión, anunciada por ocho minutos de campanadas de todas las iglesias de la ciudad, iba acompañada por el estallido de muchos cohetes y de ruedas de fuego, mientras "un diluvio de flores" caía de las ventanas y balcones. La gente se arrodillaba al paso del Santísimo por las calles que estaban adornadas, según lo acostumbrado, con hermosas colgaduras con imágenes alusivas. En las plazuelas de Santo Domingo, San Agustín y La Merced, sucesivamente, se habían construido bellos altares donde la custodia se detenía a recibir el homenaje correspondiente.

[26] Mugaburu, p. 73.

La nota de *La Gaceta* nos da algunos indicios que permiten reconstruir la ruta seguida por la procesión. Después de salir de la catedral pasaba delante de la fachada del Palacio de los Virreyes; después iba por la calle Correo y la de Santo Domingo (actual jirón Conde de Superunda); luego giraba a la izquierda por las calles Argandoña y Calonge (actual jirón Cailloma); de allí giraba nuevamente a la izquierda hacia la calle de San Agustín (actual jirón Ucayali); luego volteaba a la derecha por las calles Lártiga y La Fuente (actual jirón Camaná); de allí hacia la izquierda avanzaba una cuadra por Minería (actual Emancipación), y giraba a la izquierda para entrar en la calle de La Merced (actual jirón de La Unión). Seguía de frente por Espaderos y Mercaderes hasta salir a la Plaza Mayor. Luego por Botoneros giraba a la izquierda para ingresar nuevamente en la catedral.

El último día del ciclo festivo, llamado "octava", se realizaba el "encierro del Santísimo Sacramento" en la Plaza Mayor. Asistían el virrey, la Real Audiencia y los tribunales, quienes, luego de presenciar la comedia en la catedral, acompañaban la procesión (de menor extensión que la del Día de Corpus) alrededor de la plaza. Tanto el Día de Corpus como el de su Octava se presentaban comedias que representaban temas sagrados en el atrio de la catedral, con la asistencia del virrey.

Los restantes días de la fiesta, llamados, como se ha dicho, de la Infraoctava, diversos conventos o parroquias realizaban su propia procesión del Santísimo Sacramento, con las tradicionales y vistosas colgaduras.

El domingo comprendido dentro del ciclo era llamado Domingo de la Infraoctava del Corpus, y ése era el día en que más se esmeraban las cofradías de negros de la capital, despertando la admiración de los concurrentes. Es esta procesión la que comentó *La Gaceta de Lima* el 20 de junio de 1756 y la que constituye el centro

de nuestro estudio. Es importante señalar que el uso de negros bozales en esta festividad (según reza la nota) se debía probablemente a que, como recién llegados de sus países natales, guardaban con más fidelidad el recuerdo de sus antiguas danzas y costumbres y por ello podían representar mejor su papel en esta fiesta.

La comitiva de danzantes precedía a la procesión y, por lo tanto, estaba formada necesariamente por las corporaciones o etnias de menor *status* social; sin embargo, la mayor o menor presencia demográfica en la población era un factor importante. En la sierra, donde había una población negra muy poco significativa, los danzantes eran indígenas; en Lima, en cambio, con un alto porcentaje de población negra, éstos tenían la exclusividad en la ejecución de las danzas.



Danzantes del son de los diablos

5. LA PROCESIÓN DEL DOMINGO DE LA INFRAOCTAVA DE CORPUS

Antes de estudiar el paso de los danzantes negros en esta procesión, veamos rápidamente el impacto demográfico de la población negra en el contexto urbano de Lima y su importancia en la vida social durante el siglo XVIII.

◆ La población negra en Lima en el siglo XVIII

Los primeros negros llegaron al Perú junto con los conquistadores, como auxiliares de guerra[27]. Luego del establecimiento del Virreinato

[27] Del Busto, pp. 21-22.

y debido a la notable caída demográfica de la población indígena, se recurrió a la importación masiva de esclavos, sobre todo para el trabajo agrícola en la costa. Sin embargo, una importante cantidad de ellos fue destinada al trabajo doméstico. Así, en 1550 aproximadamente la mitad de los negros llegados al Perú vivían en Lima[28].

Lima fue la ciudad con la mayor concentración de negros de todo el hemisferio occidental durante el siglo XVII[29]. En 1614 el virrey Marqués de Montesclaros dispuso el empadronamiento de la población de Lima. El censo arrojó los siguientes datos[30]: de una población de 25 154 personas, 9630 (38,2%) eran españoles y 10 386 (41,2%) negros; mientras, los indios llegaban sólo a 1978 (7,8%) y los mestizos a 192 (0,7%).

Hacia fines del siglo XVII (1795) el censo realizado por el Virrey Gil de Taboada y Lemus registró el siguiente cuadro[31]:

LIMA	ESPAÑOLES	INDIOS	MESTIZOS	LIBERTOS	ESCLAVOS	TOTAL
Ciudad	19 985	4 332	4 802	10 023	13 497	**52 645**
Cercado	189	5 412	72	208	4 402	**10 283**
Total	**20 174**	**9 744**	**4 874**	**10 231**	**17 899**	**62 928**

El cuadro muestra que de un total de 62 928 habitantes, 20 174 (32%) eran españoles; 28 130 (44,7%), negros (sumando libertos y esclavos); 9744 (15,4%), indios; y 4874 (7,7%), mestizos.

Como se ve, la presencia negra en Lima durante la Colonia fue predominante, y se manifestó no sólo en el trabajo doméstico,

28 *Ibid*, p. 24.
29 Bowser, p. 397.
30 Vargas Ugarte, t. III, pp. 114-117.
31 Fisher, apéndice 2.

sino sobre todo en las diversas actividades artesanales y artísticas. En el género musical, por ejemplo, la música afroperuana de la colonia llegó a ser la mejor música afro de Hispanoamérica[32]; y en el baile, los negros siempre fueron grandes danzantes y zapateadores, y llegaron a convertirse en los únicos maestros de baile de la sociedad limeña, incluso en los círculos de la aristocracia[33].

En cuanto a su religiosidad, el doctor José Antonio del Busto señala que el hecho de que la Inquisición jamás ejecutara a un negro por herejía o idolatría es prueba de una auténtica y masiva conversión, aunque ésta no haya estado exenta de un tinte de superstición[34]. Afirma Del Busto:

"E*l negro criollo asimiló la religión católica con más convicción que el indio.* S*u proximidad a los blancos le hizo conocer* [...] *la fe, la esperanza y la caridad. Si sumó al culto cristiano algunas de sus costumbres ancestrales, no pasó de allí. Sumó lo exterior, pero respetó el dogma*"[35].

Los negros participaron en las festividades religiosas con devoción, y manifestaron en ellas las cualidades y características innatas de su cultura ancestral. Sólo en tres ocasiones las cofradías negras se organizaban como danzantes y se acompañaban de figuras grotescas: en la procesión de la Señora de los Negros, en la procesión del Domingo de Cuasimodo y durante la fiesta del Corpus Christi (tanto en el Día de Corpus cuanto en su Octava y en el Domingo de la Infraoctava)[36]. Sin embargo, como ya se ha dicho, fue el Domingo de la Infraoctava de Corpus cuando los danzantes negros desplegaban su mejor *performance*, y por ello es que han quedado de esta procesión los mejores testimonios de la época.

◆ La procesión del Domingo de la Infraoctava de Corpus

En su edición correspondiente al 16 de junio de 1791, el M*ercurio* P*eruano* hizo un interesante estudio sobre la comunidad negra en

32 Del Busto, p. 87.
33 Fuentes, pp. 150-152.
34 Del Busto, p. 55.
35 *Ibid*.
36 Fuentes, pp. 114-115.

el Perú, en el que incluyó una descripción bastante completa de la procesión del Domingo Infraoctavo de Corpus. Vale la pena citar los motivos que tuvo esta prestigiosa e ilustrada revista para investigar el tema:

"*Nuestra voluntad y nuestra razón, vinculadas por un mismo principio, han contemplado siempre a la Humanidad como inseparable de la caridad evangélica* [...]. *Nuestras declamaciones no podían tener un objeto más justificado, ni más inmediato, que la situación y miramientos de los Negros Esclavos de las Haciendas. Estos desgraciados, hijos del Omnipotente, hermanos nuestros por la incontrastable genealogía de Adán, dotados de una Alma inmortal como la nuestra, copartícipes de la preciosísima Sangre de Jesu-Christo, de su Redención, y de la Bienaventuranza celestial: estos Negros, se hallan en nuestras negociaciones reducidos al nivel de un fardo de mercancías, y se tratan a veces peor que los jumentos en aquellas mismas Chacras, que ellos riegan con sus sudores* [...] *no es de estrañar que todas las recreaciones de nuestros Esclavos Bozales tengan una relación inmediata con la Religión. Lo primero que ellos hacen es unirse en Cofradías; estas los reunen para el culto y para la recepción de los Sacramentos; mantienen los lazos sociales de sus respectivas comunidades y les proporcionan la participación en general de sus recreos*"[37].

La fiesta del Corpus, como se indicó, comprendía un ciclo de ocho días, de jueves a jueves. El domingo de la Infraoctava hacían su procesión los dominicos acompañados de todas las cofradías negras que, danzando, precedían el desfile.

La procesión salía en la mañana del Convento de Santo Domingo y estaba formada por dos cuerpos principales: las cofradías de negros y la comunidad religiosa de Santo Domingo; cerraba la procesión el Santísimo Sacramento. La comitiva recorría cuatro calles. Por la calle Correo salía a la Plaza Mayor, desfilando frente al Palacio de los Virreyes. Giraba en torno de la Plaza y salía de ella

[37] *Mercurio Peruano*, 16 de junio de 1791, pp. 112-115.

por la calle de Las Mantas, y volteando a la derecha por la calle de Pozuelo regresaba al convento dominico[38].

La importancia de esta procesión consistía en que era la única del ciclo festivo que desfilaba ante la Galería del Palacio de los Virreyes, donde el virrey, acompañado de la Real Audiencia y los demás tribunales, presenciaba el paso de la comunidad dominica que marchaba revestida con "sobresalientes telas y adornos en Sagrados Ornamentos"[39]. Las imágenes de los principales santos de esta orden eran llevadas sobre andas de plata a martillo, al igual que sus candelabros. Las casas de las calles por donde pasaba la procesión, según lo acostumbrado, estaban adornadas con telas que colgaban de las ventanas.

Sin embargo, uno de los focos más importantes de atención de esta procesión era el paso de las cofradías negras.

Según el *Mercurio Peruano*, entonces, existían en Lima aproximadamente diez castas o naciones negras: terranovos, lucumés, mandingas, cambundas, carabalíes, cangaes, chalas, huarochiríes, congos y misangas, cuyos nombres derivaban de su país originario o del lugar de desembarque. Otros eran arbitrarios.

Estas naciones se agrupaban, a su vez, en dieciséis cofradías. Cada una era dirigida por un caporal elegido, pero todas juntas estaban organizadas y dirigidas por dos caporales mayores que ellos mismos elegían a perpetuidad. Cuando era necesaria una elección, todas las cofradías se reunían en la capilla de Nuestra Señora del Rosario del convento de Santo Domingo, en presencia del padre capellán de cada hermandad.

Después de sus fiestas religiosas se reunían en ciertas habitaciones llamadas cofradías, donde trataban asuntos internos de sus

[38] Bayle, p. 665.
[39] *La Gaceta de Lima*, 20 de junio de 1756.

respectivas naciones. Luego de este tiempo se ponían a bailar hasta la noche, a la vista de pinturas colgadas de las paredes, que representaban a reyes y escenas de sus lugares de origen. Sus danzas eran conocidas con los nombres de Tarengo, Caballo Cojo, Don Mateo, el Torito, el Matatoro, el Zango, el Agua de Nieve, etcétera.

Por lo general baila uno solo, aunque a veces dos o cuatro, que acostumbran cantar al mismo tiempo y, según algunos observadores, "haciendo contorsiones ridículas y opuestas a la decencia".

Todas las cofradías negras eran devotas de Nuestra Señora del Rosario, y el domingo después de la procesión de Corpus se reunían en la plazuela de Santo Domingo para contribuir con medio real cada uno para costear la fiesta en homenaje a la indicada imagen. Además de la devoción a la Virgen del Rosario, cada cofradía tenía su santo patrón particular. Así, el santo patrón de los terranovos y lucumés era Nuestra Señora de las Mercedes; el de los mandingas, Nuestra Señora de los Reyes, etcétera. Sin embargo, la fiesta que consideraban más importante y en la que más se esforzaban por lucir sus mejores atuendos era el Domingo de la Infraoctava de Corpus[40].

Las cofradías de negros encabezaban la procesión, y cada una llevaba su bandera y las "insignias de su país". Desfilaban divididas según su género. Es de suponer que en cada cofradía la compañía femenina precedía a la masculina.

Cada grupo tenía su rey o su reina que marchaban bajo un quitasol, llevaban un cetro en la mano derecha y un bastón o algún otro instrumento en la izquierda, en representación de los reyes de sus territorios nativos. También representaban, valiéndose

40 *Mercurio Peruano*, 16 de junio de 1791, pp. 116-117.

de máscaras, a personajes de la nobleza. Afirma Bauzá que la gracia y la mesura con que imitaban a la aristocracia limeña "exitaban la risa"[41]. Ambos reyes iban acompañados por un séquito de criados. Las reinas en especial estaban vestidas con ropas costosas y con joyas de oro, plata y piedras; y sus acompañantes marchaban al compás de los instrumentos musicales, ejecutando "diestros saltos" y "dando el lleno de la diversión"[42].

Precediendo a los reyes (dentro del grupo correspondiente a los varones), a manera de súbditos, iban negros disfrazados de diablillos. Unos vestidos de osos con pieles sobrepuestas, otros disfrazados de monstruos con cuernos, plumas de gavilanes, garras de leones y colas de serpientes. Se teñían las caras según el uso de sus países. Algunos iban con las cabezas adornadas con plumas de gallos, y todos armados con palos y escudos simulando una batalla, pegándose golpes en los escudos al compás de la música[43].


Músicos negros en días festivos

Usaban varios instrumentos musicales. El tambor, llamado "parche", era el más común, y estaba formado por un cilindro de palo hueco por dentro. Era llevado a la espalda, y detrás iba el que lo tocaba. Utilizaban también la marimba, un instrumento parecido al salterio formado de tablillas delgadas y de diferentes dimensiones; de la parte inferior de cada una de ellas colgaba una calabacilla seca y vacía. Se tocaba con dos palitos. Por último, usaban sonajas formadas por manojos de cascabeles[44].

[41] Hanke/Bauzá, p. 42.
[42] *La Gaceta de Lima*, 20 de junio de 1756.
[43] Hanke/Bauzá, p. 42.
[44] *Ibid*.

Uno de los aspectos más llamativos de la procesión, como se ha dicho, eran las llamadas "invenciones" o máscaras, usadas para entretener y llamar la atención. Aparte de los diablillos ya mencionados, utilizaban dos invenciones más: los gigantes y los papahuevos, también de origen español. A pesar de las protestas por la impropiedad de estas figuras, se siguieron usando hasta el siglo XIX.

Terminada la fiesta, las diversas cofradías se reunían en habitaciones que poseían en diferentes lugares de la ciudad, para tratar sus asuntos.

6. CONCLUSIONES

La fiesta del Corpus Christi fue creada en Europa en el siglo XIII para fomentar el culto a la Eucaristía y a su extensión en el organismo social, entendido como parte del cuerpo de Cristo. Como tal, la fiesta era un reflejo de la sociedad, razón por la cual debía seguir su ordenamiento jerárquico.

El Corpus sirvió no sólo para cohesionar a la sociedad, sino, en el caso de España, para "aculturar" a las naciones que pasaron a formar parte de su imperio. La fiesta fue concebida según el modelo del "Triunfo" romano y se inspiró en pasajes bíblicos en los que se representa el triunfo de Cristo sobre el Mal.

Esta fiesta duraba ocho días y empezaba el noveno jueves después del domingo de Pascua de Resurrección. El primer día era el más importante, pues en él se realizaba la procesión en la que participaban las corporaciones, instituciones y autoridades civiles y religiosas de la ciudad. El último día del ciclo, llamado Octava, le seguía en importancia. En él se guardaba la Custodia hasta el siguiente año. El período de seis días comprendidos entre los

dos jueves era llamado Infraoctava. El domingo de la Infraoctava la orden dominica realizaba su procesión del Corpus, en la que sobresalían los danzantes negros que precedían el desfile. Todas las cofradías negras participaban separadas por género y acompañadas de figuras grotescas como la Tarasca, los gigantes y los papahuevos. Su paso despertaba admiración y constituía el segmento divertido de la fiesta del Corpus.

Bibliografía

Acosta Arias Schereiber, Rosa: *Fiestas coloniales urbanas (Lima-Cuzco-Potosí)*. Lima: Otorongo Producciones, 1996.

Bayle, Constantino, S.J.: *El culto al Santísimo en Indias*. Madrid: Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1951.

Beezley, William: *Rituals of Rules, Rituals of Resistance*. Scholarly Resources Inc., 1994.

Belaúnde, Víctor Andrés: *Peruanidad*. Lima: BIP, 1983.

——————— *La síntesis viviente: Palabras de fe*. Lima: PUCP, 1993.

Bowser, Frederick: *El esclavo africano en el Perú colonial*. México: Siglo XXI, 1977.

Curcio-Nagy, Linda: "Giants and Gypsies: Corpus Christi in Colonial Mexico City", en William, Beezley: *Rituals of Rules, Rituals of Resistance*. Scholarly Resources Inc., 1994.

Dean, Carolyn: *Inka Bodies and the Body of Christ. Corpus Christi in Colonial Cuzco, Peru*. Duke University Press, 1999.

Del Busto Duthurburu, José Antonio: *Breve historia de los negros del Perú*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2001.

Fisher, John: *Gobierno y sociedad en el Perú colonial: El régimen de las Intendencias*, 1784-1814, apéndice 2. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 1981.

Fuentes, Manuel Atanasio: *Lima. Apuntes históricos*. Lima: Banco Industrial del Perú, 1988.

García Irigoyen, Carlos: *Santo Toribio de Mogrovejo*. Lima, 1906.

Hanke, Tadeo (o Felipe Bauzá): "Carácter, genio y costumbres de los limeños", en *El Perú visto por viajeros*, tomo I. Lima: PEISA, 1973.

La Gaceta de Lima, años 1753 y 1756.

Lleo Cañal, Vicente: "El Corpus Christi sevillano, de la Edad Media a la época romántica", en Antoinette Molinie, compiladora: *Celebrando el cuerpo de Dios*. Lima: PUCP, 1999.

Malet, Alberto: *Roma*. París: Lib. Hachette, 1922.

Molinie, Antoinette: *Celebrando el cuerpo de Dios*. Lima: PUCP, 1999.

Moncó, Beatriz: "La tarasca: Mujer diablo en el Corpus Christi", en Antoinette Molinie, compiladora: *Celebrando el cuerpo de Dios*. Lima: PUCP, 1999.

Montesinos, Fernando: *Anales del Perú*. Madrid: Imp. de Gabriel L. y del Horno, 1906.

Mugaburu, Francisco: *Diario de Lima*. Lima: Imp. Vásquez, 1935.

Straubinger, Juan: *Sagrada Biblia*. México: Libros Básicos S.A., 1974.

Suardo, Juan Antonio: *Diario de Lima*. Lima: Ed. Lumen, 1936.

Vargas Ugarte, Rubén, S.J.: *Historia general del Perú*. Lima: Ed. Carlos Milla Batres, 1981.

PROBABLE RUTA DE LA PROCESIÓN
DEL JUEVES DE CORPUS (*GACETA DE LIMA* 21-6-1753)

CAILLOMA
CAMANÁ
UNIÓN
CARABAYA

SUPERUNDA
Santo Domingo
1
Correo
PALACIO DE LOS VIRREYES

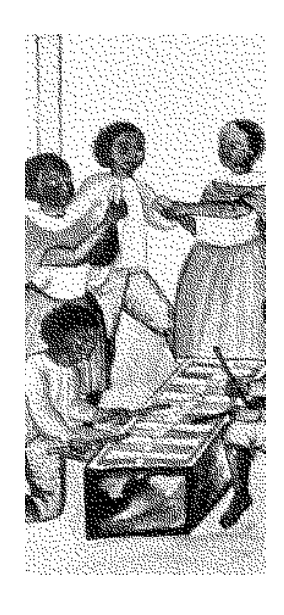
CALLAO
Argandoña
CABILDO
PLAZA MAYOR
CATEDRAL

ICA
Calonge
Mercaderes
Botoneros
San Agustín
2

HUANCAVELICA
Lartiga
Espaderos
3

EMANCIPACIÓN
La Fuente
Minería
La Merced

1. Convento y Plazuela de Santo Domingo
2. Convento y Plazuela de San Agustín
3. Convento y Plazuela de La Merced



Susy Sánchez Rodríguez

Un Cristo moreno "conquista" Lima: Los arquitectos de la fama pública del Señor de los Milagros (1651-1771)[1]

Cada año, durante el mes de octubre, las calles de Lima se visten de morado. Una multitudinaria población devota sigue la imagen del Señor de los Milagros. Esta procesión, que no tiene parangón en ninguna parte de América, viene a ser uno de los momentos cumbres del calendario religioso limeño. El "Cristo moreno" atraviesa las calles de la capital justamente los días que recuerdan los terremotos más intensos que remecieron la Lima colonial. Y si bien hoy en día la población ha olvidado las fechas exactas de tales acontecimientos, la procesión recorre espacios públicos que fueron mudos testigos de la "ruina de Lima" de 1746. Luego de este fatal suceso, el Señor de los Milagros se catapultó a los primeros lugares de las preferencias religiosas de la población limeña.

En este artículo nos interesa demostrar la construcción de la popularidad del Señor de los Milagros en la capital virreinal. Al inicio abordamos la marginalidad del culto y los hechos que progresivamente le imprimieron reconocimiento y aceptación en el jerarquizado espacio urbano limeño. Luego presentamos la ola de violencia que protagonizó la población negra en la

[1] Este artículo se desprende de mi tesis para optar al grado de magíster en Historia, titulada "La ruina de Lima: Mito y realidad del terremoto de 1746", sustentada en noviembre del 2001 en la Escuela de Graduados de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Ciudad de los Reyes inmediatamente después del terremoto de 1746. Conectado a estos sucesos, en el tercer acápite explicamos las estrategias que desarrollaron la Iglesia y las autoridades virreinales con el evidente afán de otorgarle un mayor reconocimiento público al Señor de los Milagros. Este accionar político-religioso también fue de la mano con el proyecto urbano de los borbones.

1. "DE PROHIBIDO A PÚBLICO": ITINERARIO POLÍTICO-RELIGIOSO DEL SEÑOR DE LOS MILAGROS EN EL ESCENARIO LIMEÑO (1651-1730)

En la actualidad, el Señor de los Milagros es el culto más representativo que protege a la ciudad de Lima de las fuerzas sísmicas. María Rostworowski ha señalado la vinculación existente entre el Cristo Morado y el culto indígena al dios de Pachacamac, cuyo principal atributo era dominar según su voluntad las ondas telúricas. Para la autora resulta natural que, ante los movimientos de la tierra, los negros esclavos se unieran a los indígenas en sus súplicas dirigidas a calmar el ímpetu de la tierra. Al disminuir y casi desaparecer los antiguos pobladores de los valles de la costa central, los negros quedaron como herederos de aquellas creencias yungas. De este modo, el milenario culto al Dios de los Temblores, profundamente arraigado en el ámbito costeño, se extendió a la gente africana[2].

Pero una explicación más lógica –y que compartimos– es la que ofrece Ramón Mujica, quien sostiene que la asociación entre Pachacamac y el Señor de los Milagros fue una invención jesuita. Los integrantes de esta poderosa orden religiosa no vacilaron en transformar al dios Pachacamac en un dios precristiano. Según Mujica, el padre Anello Oliva, autor de la H*istoria del reino y provincias del* Per*ú*:

[2] Rostworowski, María: *Pachacamac y el Señor de los Milagros*: *Una trayectoria milenaria*. Lima: IEP, 1992, p. 132.

"... aseguró que Pachacamac equivalía al Ignoto deo –o al Dios trascendente desconocido– predicado por San Pablo a los atenienses. En tiempos precolombinos, decía Anello Oliva, un hijo de Pachacamac –aquel Dios cuyo nombre significaba 'el que anima el Universo' y que era venerado desde Lima hasta el Cuzco y el Titicaca– había tenido un hijo predicador [...] vestía según el cronista, camiseta morada y manta carmesí. ¿No es este hijo de Pachacamac –inventado por el buen jesuita– una prefiguración temprana del Cristo morado de Pachacamilla?"[3] .

De acuerdo con la tradición, hacia 1650 un grupo de negros de casta Angola se agremiaron y formaron una cofradía en el barrio de Pachacamilla[4] . Vargas Ugarte refiere que la imagen ya estaba pintada en 1651[5] . Pero cabe preguntarnos: ¿por qué un negro angoleño pintaría un crucificado a mediados del siglo XVII?

La representación del Crucificado en un barrio marginal coincidió con dos hechos claves:

a. La gran representatividad de la población negra en la urbe virreinal. Bowser calculó que para 1640 el número de negros en Lima –tanto en el ámbito rural cuanto en el urbano– ascendía a 20 000[6] . Esta cifra nos permite inferir que a mediados del siglo XVII la población limeña de origen africano había alcanzado su ápice, una presencia demográfica nunca antes registrada[7] . En este mar humano, los angolas constituían uno de los grupos étnicos más importantes. No es casual por ello que entre 1635 y 1638 los jesuitas contemplaran la posibilidad de aprender la lengua angola con fines de evangelización[8] . Esta preocupación jesuita queda corroborada por los datos demográficos que proporciona Tardieu, quien señala que entre 1640 y 1680 la población negra procedente de Angola era el grupo mayoritario en la Parroquia de San Marcelo: ascendía al 17,31% de un total de 936 personas[9] .

[3] Mujica, Ramón, manuscrito inédito. Quiero agradecer al autor por haberme proporcionado una copia de su valiosa apreciación.

[4] A mediados del siglo XVII, en la ciudad de Lima ya se habían formado varias cofradías de negros. Así, las que agrupaban solamente a negros eran las de Nuestra Señora de los Reyes (franciscana), Nuestra Señora del Rosario (dominica), Nuestra Señora de Guadalupe (agustina), el Salvador (jesuita), Nuestra Señora de Agua Santa y Nuestra Señora de Loreto (mercedarias).

[5] Vargas Ugarte, S.J., Rubén: *Historia del Santo Cristo de los Milagros*. Lima, 1984, pp. 5-6.

[6] Bowser, Frederick P.: *El esclavo africano en el Perú colonial* (1524-1650). México D.F.: Siglo XXI Editores, 1977, p. 140.

[7] En 1614 se calculó el número de negros en 10 386, mientras que en 1636 su número ascendía a 13 620. En atención a los datos de Bowser, y tomando en cuenta sólo el ámbito urbano, la población limeña de origen africano representaba el 50% de la población de la ciudad y había superado a los españoles (véase *El esclavo africano en el Perú colonial*, *op. cit.*, pp. 410-411).

[8] Tardieu, Jean-Pierre: *Los negros y la Iglesia en el Perú, siglos* XVI-XVII, tomo I. Quito: Ediciones Afroamérica-Centro Cultural Afroecuatoriano, 1997, p. 491.

[9] Tardieu, Jean-Pierre: "Origen de los esclavos de la región de Lima, Perú, en los siglos XVI y XVII", en Dodou Diene, director: *De la cadena al vínculo: Una visión de la trata de esclavos*. París: Ediciones Unesco, 2001, cuadro 4, p. 85.

b. Una mayor incidencia de los métodos jesuitas de adoctrinamiento católico de los esclavos y negros libres. Desde fines del siglo XVI, los integrantes de la Compañía de Jesús organizaban populosas procesiones con grandes cruces y pendones, que tenían como destino la Plaza Mayor de la ciudad[10]. Sin lugar a dudas, los integrantes de esta orden aprovecharon la costumbre de los negros de reunirse en las esquinas o en las diferentes plazas para distraerse o bailar[11]. Pero a partir de 1640 la prédica en las calles y plazas se intensificó. Catequizar en los barrios periféricos fue uno de los objetivos centrales de los seguidores de san Ignacio de Loyola. No conformes con interrumpir los bailes en los días de fiesta, los jesuitas escogieron lugares estratégicos donde los negros cumplían sus obligaciones diarias[12]. En 1648, haciendo eco del pedido del arzobispo y el virrey se enviaron cuatro padres durante la época de Cuaresma a San Lázaro y Malambo[13]. En este sentido, se entiende que Francisco del Castillo iniciara su labor evangelizadora en 1648 en la plazuela de Baratillo tendiendo detrás de sí una cruz grande[14]. Como consecuencia de esta práctica, años después surgió una devoción popular a la Cruz del Baratillo que fue colocada en la plazuela del mismo nombre. Resulta llamativo que entre las intenciones recomendadas figure el siguiente pedido: que "Dios nos libre de los temblores que cada día están amenazando esta ciudad"[15].

   Esta "mayor preocupación" por la población negra tuvo como acción demostrativa la fundación del Hospital de San Bartolomé en 1651, destinado a la curación de negros libres[16], el mismo año en el que según el discurso oficial un negro angoleño pintó el Crucificado en Pachacamilla.

c. Asimismo, a mediados del siglo XVII otros crucificados cobran una popularidad especial a raíz de la milagrosa resistencia a los

10 Tardieu, Jean-Pierre: *Los negros y la Iglesia en el Perú, siglos XVI-XVII*, *op. cit.*, p. 425.
11 *Ibid*, p. 424.
12 *Ibid*, p. 426.
13 *Ibid*, p. 437.
14 Nieto Vélez, S.J., Armando: *Francisco del Castillo: El apóstol de Lima*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 1992, pp. 79-84.
15 *Ibid*, p. 92.
16 Tardieu, Jean-Pierre: *Los negros y la Iglesia en el Perú, siglos XVI-XVII*, *op. cit.*, p. 469.

embates telúricos. En Santiago de Chile, una ciudad afectada por el violento movimiento telúrico de 1647, el Señor de la Agonía se catapultó a un sitial privilegiado. La historiadora chilena Isabel Cruz refiere que la mayoría de cronistas coloniales resaltan con gran detalle el milagro protagonizado por esta imagen en el terrible temblor del mencionado año, cuando a pesar de haberse derrumbado el templo de San Agustín, se salvó ilesa y quedó erguida en la cruz. Sólo la corona de espinas se movió, pues pasó de la cabeza al cuello. Hasta hoy no se ha podido restituir a su posición inicial. Según la leyenda popular, cada vez que esto se intenta vuelve a temblar la tierra. Por las investigaciones de la historiadora chilena, existirían fuertes lazos de parentesco iconográfico entre imágenes peruanas y chilenas. Ella señala que es probable que el Señor de la Agonía haya servido de modelo para la representación del Taytacha Temblores, imagen que se erigió como protectora de la ciudad del Cusco después del terremoto de 1650[17].

Por lo expuesto, proponemos que haber atribuido a un negro angola la representación de un crucificado no es casual, fortuito o aislado. En todo caso, se inserta en un contexto en el que se combinan los elementos cuantitativos y cualitativos. Por un lado, hizo ostensible la poderosa presencia de la población negra en la capital virreinal; y, por otro lado, otorgó méritos a la labor evangelizadora de los jesuitas, como queda ejemplificado cuando en 1676 los oidores de la Audiencia reconocieron su prolífica labor, la que desde su perspectiva resultaba muy positiva, pues eran reconocidos como los únicos que podían tranquilizar a esa gente de "un extenso historial delictivo"[18]. No en vano Francisco del Castillo era designado como "obrero de negros y españoles"[19].

Pero fue a partir de 1670 que el culto al Cristo de Pachacamilla empezó a tener un carácter "público" merced a la música y a las

---

[17] Más información sobre la referida imagen en su libro Isabel Cruz de Aménabar. *Arte y sociedad en Chile*, 1550-1650. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile, 1986, p. 18.

[18] Transcribimos a continuación un párrafo de Tardieu: "Los exortaban a que lleben con paxiencia el excessivo trauaxo de aquel exercicio y el castigo que suelen hazer en ellos por sus malas costumbres (que nunca las tienen buenas los que sus dueños que, estando mas morigerados estos negros, raras veces sucede que se amotinen contra los obrageros y sus maiordomos, siendos Mas frecuemtes estos motines quando no se continuan las exortaciones y buenos consexos de estos Religiosos, sin que bastan a contenerlos el castigo que la justicia hacia y açe en los mas principales que los ocasionan" (AHNM. Jesuitas. Procuraduría General de Indias, 956, número 13. *Los negros y la Iglesia en el Perú, siglos* XVI-XVII, *op. cit.*, tomo I, p. 436).

[19] Nieto Vélez, Armando: *Francisco del Castillo*, *op. cit.*, p. 144.

reuniones nocturnas[20]. Al terminar los rezos y cánticos cristianos, los negros realizaban danzas que por costumbre dedicaban a Zanajarí o Nyamatsané, sus dioses buenos[21].

A raíz de estos acontecimientos, las autoridades virreinales ordenaron borrar la efigie del Cristo y de los demás santos que hubiese[22]. Esta respuesta del poder es explicable, pues ya en el capítulo 44 del Concilio Limense de 1582 se prohibían, so pretexto de formar cofradías, "juntas y conventículos de morenos y esclavos". El temor a una rebelión o al estallido de "los furores negros" se hacía patente otra vez. Pero de acuerdo con Luis Gómez, este dispositivo fue letra muerta[23].

En 1671 no se había construido nada sólido, y los alrededores del galpón que cobijaba a la imagen eran un muladar[24]. Entonces se decidió, "a instancias del Señor Virrey", reparar y darle mayor consistencia a los cimientos. Para realizar la tarea fueron requeridos dos expertos de la época: Diego Maroto, dominico y maestro mayor de Alarifes de la ciudad, y Manuel Escobar, por entonces uno de los mejores arquitectos de Lima[25]. Resulta importante destacar este hecho, pues tradicionalmente se remarca la fragilidad de la pared de adobe que ha resistido el ímpetu de los movimientos telúricos limeños.

Queremos puntualizar que esta intervención arquitectónica en el barrio de Pachacamilla coincide con la edificación de la Iglesia Nuestra Señora de los Desamparados, inaugurada a principios de 1672. Como lo indica Nieto Vélez, desde 1659 la capilla del mismo nombre había servido para llevar a cabo "comuniones generales de negros y esclavos, hombres y mujeres, y de las mujeres y pardas horras"[26]. Una vez más, la relación entre el poder y el famoso crucificado no resulta casual. A través de las obras arquitectónicas controlaban barrios marginales considerados

20 Vargas Ugarte, S.J., Rubén: *Historia del Santo Cristo de los Milagros*, *op. cit.*, p. 17.
21 Banchero Castellano, Raúl: *La verdadera historia del Señor de los Milagros*. Lima: Inti Sol Editores, 1977, p. 20.
22 Vargas Ugarte, S.J., Rubén: *Historia del Santo Cristo de los Milagros*, *op. cit.*, p. 20.
23 Gómez Acuña, Luis: "Las cofradías de negros en Lima (siglo XVII)", en *Páginas* N° 129, octubre de 1994, p. 29.
24 Vargas Ugarte, S.J., Rubén: *Historia del Santo Cristo de los Milagros*, *op. cit.*, p. 29.
25 *Ibid*, p. 30.
26 Nieto Vélez, Armando: *Francisco del Castillo*, *op. cit.*, pp. 105 y 165.

peligrosos en virtud de la población que residía en ellos. En esta dirección, el sociólogo Aldo Panfichi destaca el papel del barrio en una sociedad regida por tajantes criterios de diferenciación social como era la Lima colonial. En efecto, el barrio –entendido como espacio local de socialización inmediata– tuvo un papel central en la definición de la identidad de la población. Los barrios "negros" eran demográficamente heterogéneos –es decir, en ellos convivían afroperuanos, mestizos, indígenas y miembros de otros grupos étnicos–, pero eran considerados "negros" por la significación de la cultura afroperuana impregnada en ese espacio[27] .

Asimismo, en la difusión del culto del Señor de los Milagros existió una clara presencia franciscana, cuyo prestigio jugó un papel estratégico que resultó evidente en la denominación que recibió el Cristo moreno. De Cristo de las Maravillas pasó a ser reconocido como el Señor de los Milagros, a semejanza de Nuestra Señora del Milagro o Purísima Concepción, un culto franciscano profusamente irradiado en la capital, especialmente entre la población indígena[28] . La conexión con integrantes de dicha orden masculina se entiende, pues la fundadora de las Nazarenas estuvo por un período breve en el Beaterio de Santa Rosa de Viterbo, donde recogió el hábito morado[29] . En efecto, otro de los acontecimientos que contribuyó poderosamente a la popularidad del Cristo moreno fue la presencia de las beatas nazarenas en este barrio a fines del siglo XVII, cuyo atuendo resultó llamativo. De acuerdo con sus constituciones, pretendían ser una viva representación del atavío con el que Cristo se dirigió al Monte del Calvario. Además, aspiraron a convertirse en un "modelo penitente", pues en actos de comunidad su hábito morado estaba acompañado por sogas y una cruz al hombro[30] . Este atuendo religioso gozaba de un gran reconocimiento público en la ciudad, pues era el color de la túnica del Jesús Nazareno,

27 Panfichi, Aldo: "Africanía, barrios populares y cultura criolla a inicios del siglo XX", en María Rostworowski, Javier Mariátegui y otros: *Lo africano en la cultura criolla*. Presentación de Martha Hildebrandt. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2000, pp. 139-140.

28 AAL. Índice de cofradías. Las cofradías bajo esta advocación se encontraban en las iglesias de Santa Ana, Copacabana, San Francisco, en el Oratorio San Felipe Neri y San Pedro. A su vez, los franciscanos tenían contactos tempranos con la elite indígena de Lima y predicaban en quechua (véase Coloma, César: "Documentos inéditos para la historia de la Magdalena y el valle de Lima [1557-1889] ", en *Historia y Cultura* N° 18, p. 9).

29 Rostworowski, María: *Pachacamac y el Señor de los Milagros*, *op. cit.*, p. 157.

30 *Ibid*.

otra imagen de procedencia franciscana que desfilaba durante la Semana Santa.

De manera complementaria, durante el Virreinato un crucificado adquiría una connotación milagrosa, ya que se les atribuía diversas acciones, como sudar, llorar, sangrar, resucitar a los muertos y, especialmente, participar de manera activa en los sufrimientos de su pueblo[31]. En virtud de las mencionadas características, ¿podemos suponer que el Señor de los Milagros tan sólo estuvo asociado a los embates telúricos? La respuesta es negativa, como se demostró en 1715 cuando el Cristo de las Maravillas fue declarado patrón de la ciudad. En esta ocasión se organizó una procesión hacia el Pedregal de Acho –terreno cedido por el cabildo a las nazarenas– como una forma simbólica de toma de posesión[32].

Al declarar patrón de la ciudad al Cristo de las Maravillas, las autoridades edilicias pretendían buscar su protección, porque:

"... *aviendo tantos años que padece esta ciudad tantas calamidades, así en la esterilidad de sus campos, epidemias y otras fatalidades, para que su Divina Magestad mejore los tiempos y la libre de todo contagio*"[33].

En atención al orden de los eventos señalados –que revelan el grado de preocupación de los habitantes–, observamos que los problemas giraban principalmente en torno de la enfermedad y la muerte. Se entiende la elección de un Cristo, pues la cruz era considerada como el símbolo protector contra las epidemias[34]. Lima había padecido los estragos del sarampión (1692-1694) y una gran mortandad de esclavos en un tiempo de reconstrucción[35] de los embates ocasionados por el terremoto de 1687. Su designación como patrón de la ciudad no resultaba extraordinaria, pues se conecta con el "tiempo de esterilidad", caracterizado por alteraciones climáticas y epidemias. En todo caso, fue un protec-

---

31 Banco de Crédito del Perú: *Los Cristos de Lima. Esculturas en madera y marfil, siglos* XVI-XVIII. Lima: BCP, 1991, p. 26.

32 Banchero Castellano, Raúl: *La verdadera historia del Señor de los Milagros*, *op. cit.*, p. 119.

33 Una reproducción de este voto solemne la ofrece Raúl Banchero, *op. cit.*, pp. 53-54.

34 Muriel, Josefina: *Hospitales en la Nueva España*. México: UNAM, 1991, p. 295. Deducimos esta afirmación porque la autora señala que las cruces de san Zacarías alcanzaban gran divulgación en tiempos de peste y algunas oraciones asociadas a ella rezaban: "La Cruz de Cristo es poderosa para expeler la peste de este lugar y de mi cuerpo... La Cruz de Cristo ahuyenta los demonios, el aire incorruptible y la peste". En 1762, ante la epidemia de matlazahuatl, el ayuntamiento de la ciudad de México propuso realizar una procesión al Santo Crucifijo de Santa Teresa (véase Molina del Villar, América: *Por voluntad divina: Escasez, epidemias y otras calamidades en la ciudad de México*, 1700-1762. México: Ciesas, 1996, p. 101).

35 AGI. Escribanía 519 A, f. 6. Agradezco a Francisco Quiroz por haberme proporcionado esta referencia.

tor más al que se recurrió. Varios años atrás las autoridades civiles y religiosas ya habían abogado por la intercesión de santa Rosa y san Roque, por ejemplo[36].

Además, como lo ha señalado Mannarelli, la vida en las calles tenía un significado muy importante. La calle era un escenario de representaciones en las que los grupos sociales les daban significado a sus vidas, de manera tal que en dicho escenario se reproducía la normatividad del ordenamiento social. Asimismo, la representación de jerarquías se sustentaba en las múltiples celebraciones tales como desfiles y procesiones[37], como se observó durante la inauguración del monasterio de las Nazarenas en 1730. En la referida oportunidad se dispuso la construcción de tres magníficos altares: uno en la esquina de Mercaderes y las Mantas, erigido por los dominicos; otro en la plazuela de San Agustín, y el último en la plazuela de las Nazarenas. De este modo, la Capilla del Santo Cristo se convertía en un escenario aglutinador de la capital, pues allí estaban presentes las más altas autoridades y los integrantes de la rancia aristocracia limeña[38]. Cabe destacar que en 1730 formaban parte de la comunidad nazarena jóvenes mujeres integrantes de poderosas familias limeñas; es el caso de Eulalia Colmenares y Córdova, sobrina de la benefactora María Fernández de Córdova y Sande, y el de Mariana de Jesús, hermana del conde de las Torres[39].

Como observamos, desde mediados del siglo XVII la popularidad del Señor de los Milagros tuvo el aval del poder, pues como lo ha indicado Tardieu, "una de las mejores formas de mantener a los negros dependientes de las normas morales y sociales era la de hacerles beneficiarios de manifestaciones cristianas sobrenaturales"[40]. Pero hasta 1746 todavía no era el patrón contra los terremotos por excelencia. Esta cualidad era atributo de la Virgen de la Candelaria o Nuestra Señora de las Lágrimas[41]. Entonces, ¿qué gama de sucesos constituyen una coyuntura singular que permitió

[36] Los pedidos por la intercesión de santa Rosa figuran en José Manuel Bermúdez, *Los Anales de la Catedral de Lima* (1524-1824). Lima, 1903, p. 180.

[37] Mannarelli, María Emma: *Pecados públicos: La ilegitimidad en Lima en el siglo* XVII. Lima: Centro Flora Tristán, 1993, p. 84.

[38] Vargas Ugarte, S.J., Rubén: *Historia del Santo Cristo de los Milagros*, *op. cit.*, p. 94.

[39] Banchero Castellano, Raúl: *La verdadera historia del Señor de los Milagros*, *op. cit.*, p. 85.

[40] Tardieu, Jean-Pierre: *Los negros y la Iglesia en el Perú, siglos* XVI-XVII, tomo I, *op. cit.*, p. 658.

[41] "Relación del terremoto de 1687" En : *Terremotos*, p.32. Referencia completa en cita 46.

el encumbramiento del Cristo moreno en el escenario limeño del siglo XVIII?

2. EL PUNTO DE QUIEBRE: LOS INSULTOS DE LA PLEBE Y EL TERREMOTO DE 1746

La noche del 28 de octubre de 1746, un "gran temblor" asoló la capital del Virreinato. El puerto del Callao desapareció a causa de un tsunami[42]. De la documentación consultada se desprende que la "ruina de Lima" de 1746 rebasó el marco asociativo entre sismo y edificio, pues la dinámica social adquirió un matiz más complejo. El movimiento telúrico se constituyó en un detonante social, ya que hizo posible el desborde de la plebe. La mención de este término nos conecta rápidamente con los trabajos de esclavitud, los que, en líneas generales y para el siglo XVIII, han enfatizado los mecanismos de dominación, pues han presentado a la población negra como agente receptor[43].

El papel protagónico de la plebe en la denominada "ruina de Lima" resulta explicable si se considera su presencia demográfica. Según el Censo de 1700, en la capital vivían alrededor de 10 500 negros y mulatos. Para Flores Galindo, la sola existencia de la plebe ponía en peligro el equilibrio social. No en vano las rejas de las mansiones coloniales limeñas representaban el miedo interior[44].

El terremoto de 1746 nos ofrece la posibilidad de calibrar la atmósfera social urbana de Lima y mostrar la capacidad de reacción de los esclavos. Al respecto, Virginia García Acosta ha señalado que estudiar un momento crítico es una especie de "laboratorio social" que hace explícitas las características económicas, sociales y políticas imperantes en el tejido social[45].

---

42 Sobre las características de la emergencia telúrica, su impacto y secuelas trata el capítulo II de nuestra tesis.

43 Maribel Arrelucea señala la ausencia de una protesta violenta en la capital a causa de la fragmentación de los esclavos, lo que no condujo a "la formación de una conciencia grupal peligrosa". Para la mencionada historiadora, la protesta de los esclavos fue superficial, pues lejos de atacar las bases de la esclavitud, sólo pretendía mejorar sus condiciones de vida de manera rápida, sencilla y sin peligros (véase su artículo "De la pasividad a la violencia: Las manifestaciones de protesta de los esclavos limeños a fines del siglo XVII", en *Historia y Cultura* N° 24, 2001).

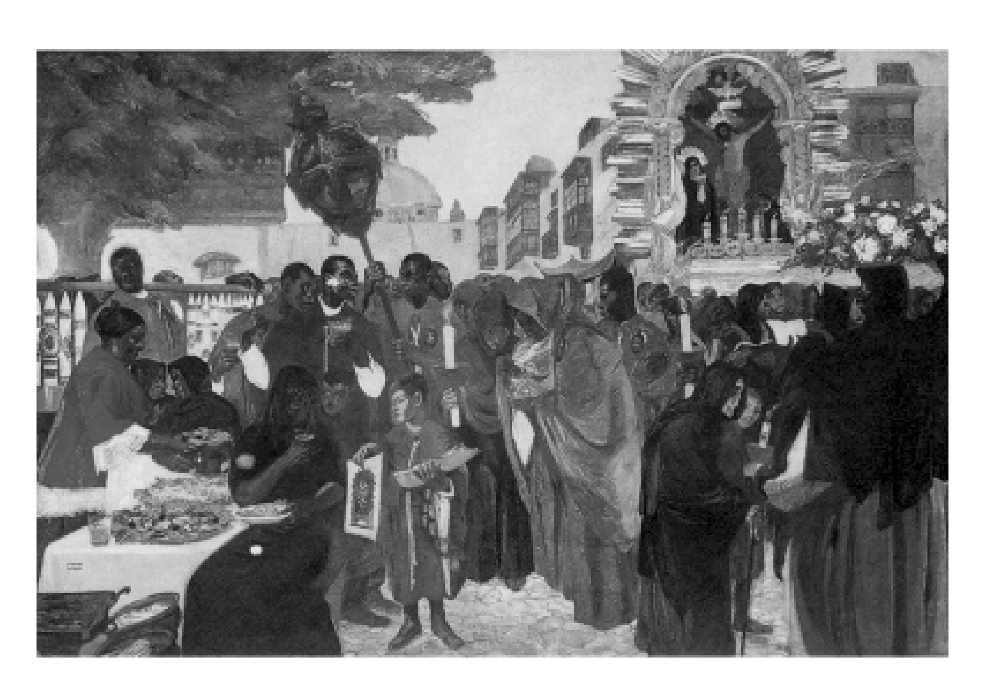
44 Flores-Galindo, Alberto: *La ciudad sumergida: Aristocracia y plebe en Lima*, 1760-1830. Lima: Editorial Horizonte, 1991, pp. 180-181.

45 Sobre este aspecto, consúltese la introducción de Virginia García Acosta al libro *Historia y desastres en América Latina*. Bogotá: La Red-Ciesas, vol. I, 1996.

Las alteraciones de la vida cotidiana desembocaron en una dinámica conflictiva. El problema de la vivienda se constituyó en la variable social más involucrada en la generación de violencia, como se ejemplificó cuando el latrocinio fue la respuesta inmediata a la crisis. La población negra irrumpió en la ciudad. Se produjo un saqueo generalizado de las viviendas que habían resistido el impacto telúrico. Los asaltantes arrancaron de las casas puertas y ventanas que luego vendían a los dueños, que las requerían para construir los albergues temporales[46].

Es decir, el terremoto, como cualquier otro fenómeno que impacta en una sociedad, alteró el ritmo cotidiano de la "convivencia social". Pero, a su vez, se constituyó en el "clímax" de situaciones incubadas con anterioridad. Era previsible que ante la alteración del soporte físico del poder, la plebe se desbordara. Así se llegó a expresar: "Los negros y la esclavitud se entregaron al robo de las desiertas ruinas..."[47].

Esta expresión se ve corroborada por los siguientes juicios. El primero contra Juan de Castro, un cobrador de cofradías que



Colección particular / Foto: Daniel Giannoni

[46] Llano de Zapata, J.E.: "Carta o diario que escribe D. Jose Llano de Zapata a su mas venerado amigo y docto correspondiente al doctor don Ignacio Chirivoga de la Santa Iglesia de Quito, que con la mayor verdad y critica segura le cuenta de todo lo acaecido en la Capital del Perú desde el viernes 28 de Octubre de 1746 cuando experimento su mayor ruyna...", en Odriozola, Manuel: *Terremotos. Colección de las relaciones de los mas notables que ha sufrido esta capital y que la han arruinado.* Lima: Tipografía A. Alfaro, 1863, p. 77.

[47] "Desolación de la Ciudad de Lima y diluvio del puerto del Callao", en *Terremotos*, *op. cit.*, p. 174. Lo mismo aconteció en Guatemala a raíz del terremoto de 1773 que afectó esta ciudad. En un informe enviado al Rey en 1776, el cabildo guatemalteco "se lamentaba amargamente del pillaje y de los saqueos perpetrados por los malhechores fugados de las cárceles" (véase Saint-Lu, André: "Movimientos sísmicos, perturbaciones psíquicas y alborotos socio-políticos en Santiago de Guatemala", en *Revista de Indias*, XLII, N° 169-170, 1982, p. 555).

fue acusado de haber robado "piezas de madres" (mangles y cuartones)[48] . En la otra causa judicial estuvieron implicados Tomás Victoria (zambo), Nicolás Navarro (negro chala de 30 años), Pedro Cano Gutiérrez (maestro platero) y José Losa (negro), quienes fueron culpados de hurtar mangles, puertas y ventanas al Presbítero Alberto León. Dichos materiales serían llevados al callejón de las Palomitas[49] . También se hurtaron vestidos y alhajas[50] .

Este panorama reafirma lo planteado por Carmen Vivanco cuando precisa que el robo era parte del sector de subsistencia[51] , que adquirió matices más dramáticos ante la "ruina de Lima". El aprovisionamiento de objetos y materiales que posibilitaran mínimamente la subsistencia se convirtió en una imperiosa necesidad. Debemos a su vez puntualizar que ni siquiera las imágenes religiosas se salvaron de los latrocinios. El 1 de diciembre de 1746 ocurrió un robo sacrílego en la Plazuela de Santa Catalina: "... aprovechando las sombras de la noche se quitó el rosario de la mano a una imagen [...] de la Santísima Virgen"[52] .

Al robo de maderos y rosarios se agregó el hurto de aguardiente. Un caso interesante es el de Francisco Céspedes, un negro zapatero que en compañía de dos esclavos –Vicente y Juanillo, propiedad este último de Pablo de Olavide– robó en sucesivas noches botijas de aguardiente depositadas en una casa ubicada al frente del Hospital del Espíritu Santo. La mercadería fue adquirida por un pulpero de la calle de San Juan de Dios. Las autoridades detuvieron a todos los implicados. La situación de Francisco Céspedes era aún mas grave, pues se le acusó de intentar asesinar a Rosa Mendoza, su conviviente, quien se hallaba refugiada en los ranchos del Monasterio de Santa Catalina[53] . El tráfico

48 AGN. Real Audiencia. Causas criminales, leg. 11, cuad. 112, 1747.

49 AGN. Real Audiencia. Causas criminales, leg. 11, cuad. 114, 1747.

50 Llano de Zapata, J.E.: "Carta o Diario", *op. cit.*, p. 77.

51 Carmen Vivanco Lara: "Bandolerismo colonial peruano, 1760-1810", en Carlos Aguirre y Charles Walker, compiladores: *Bandoleros, abigeos y montoneros. Criminalidad y violencia en el Perú, siglo XVIII-XIX*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1990. Esta coyuntura también hacía que las denominadas "piezas de ébano" se constituyeran en bienes de gran valor. Como se pone de manifiesto en el juicio que se produjo entre Juana Ronduelas, monja de velo negro del Monasterio de Santa Clara, contra Patricio y Joaquín, esclavos de su tía Josefa Navarro y Rodríguez, fallecida en la noche trágica. Los esclavos argumentaron que eran libres desde su bautizo, un hecho que no podían demostrar por la pérdida de papeles a causa de la inundación. Uno de los testigos que declaró a su favor fue un novicio franciscano llamado Pedro de Andrade. El interés de la religiosa se entiende, pues tanto Patricio como Joaquín eran carpinteros, un oficio de gran demanda en 1747, año en que se produjo el pleito (AGN. Cabildo Causas civiles, leg. 14, cuad. 210). Sobre la labor artesanal de los esclavos, véase Harth-Terré, Emilio y Alberto Márquez Abanto: "El artesano negro en la arquitectura virreinal limeña", en *Revista del Archivo Nacional del Perú*, t. XXV, entrega II, 1961.

52 Llano de Zapata, J.E.: "Carta o Diario", *op. cit.*, p. 84. En este

ilegal de aguardiente debió causar honda preocupación en la elite y el Gobierno, pues la embriaguez resultaba un fuerte estímulo para múltiples asonadas y protestas[54].

Como sucedió en Chile, fue la población negra de Lima la que difundió el pánico en la capital[55]. El 30 de octubre un grupo de negros a caballo propaló en diversos puntos de la ciudad que "el mar se salía"[56]. El caos que provocaron quedó reflejado en la memoria limeña. La calle Mogollón recuerda a un famoso bandido que habitó un solar en el mencionado lugar[57].

El Callao también constituyó un escenario perfecto para el latrocinio:

" *... la mar del Callao fue tanta la riqueza de plata labrada, muebles y frutos que arrojaba, que sólo este sebo llamó multitud de gentes a la ambición y el hurto*"[58].

Para hacer frente a la arremetida, el virrey dispuso la colocación de dos horcas en Lima y otro par en el Callao, un símbolo inequívoco de castigo a la sedición. Se entiende que los cadáveres exhibidos servirían de escarmiento[59]:

"*Al siguiente día de la ruina, ya tenía S.E. aumentadas las compañías de su guardia, así por ver perdida la guarnición del Callao, como por enfrentar el desorden de la plebe, que mirando esta el derramamiento de los bienes y riquezas, crecían sus orgullos, y hubiera pasado a terminos incorrejibles si las bien sufridas vijilias de S.E. no hubieran agitado calles, plazas y compañias, haciendo parecer un ejército de cuatro mil soldados, a sólo ciento y cincuenta pagados, y otros tantos milicianos*"[60].

El gobernante colonial también nombró jueces con título de alcaldes de barrio. De esta manera la elite asumió un papel

---

caso el rosario se constituyó en un objeto valioso, pues en ese momento un gran número de personas vivía prácticamente rezando.

53 AGN. Real Audiencia. Causas criminales, leg. 11, cuad. 111, 1747.

54 Véase, al respecto, el libro de Gilma Mora de Tovar: *Aguardiente y conflictos sociales en la Nueva Granada, siglo* XVIII. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1988, pp. 175-214.

55 De Ramón, Armando: *Santiago de Chile*. Madrid: Colección MAPFRE, 1992, p. 77.

56 "Carta que escribió el Marqués Obando...", en *Terremotos*, *op. cit.*, p. 54. Roger Bastide precisa que los rumores contribuían a crear una atmósfera de terror en el Brasil. Tanto en 1716 como en 1759, los quilombos corrieron el rumor de que se tramaba una matanza de blancos aprovechando que éstos se reunían en las iglesias durante el jueves santo (véase "Los otros quilombos", en Richard Price, compilador: *Sociedades cimarronas*. Siglo XXI, 1981, p. 153).

57 San Cristóbal-Sebastián, Antonio: *Arquitectura virreinal religiosa de Lima*. Lima: Rocarme, 1988, p. 349.

58 "Desolación de la ciudad y diluvio del puerto del Callao", en *Terremotos*, *op. cit.*, pp. 174-175.

59 AHML. Libro de Cédulas y Provisiones N° 22, 31-10-1747, folios 220v-221. Bando decretando la pena de muerte a los ladrones.

60 "Desolación de la ciudad y diluvio del puerto del Callao", *op. cit.*, p. 175.

preventivo-represivo, pues llegó a tener una participación directa en el control social del deteriorado ámbito urbano. Uno de los responsables fue el oidor Pablo de Olavide. Como alcalde, debía evitar cualquier disturbio, detener a los ladrones, rescatar los cadáveres de las ruinas y darles cristiana sepultura, y, además, prevenir la inundación de las casas[61] .

En atención al orden de los enunciados, planteamos que durante la emergencia fue más importante para los sectores pudientes de la sociedad limeña reprimir a la plebe que reparar los daños materiales y enterrar a los muertos. En esta dirección se sobreentiende el accionar del corregidor Casimiro Beytía, quien debió enviar soldados a custodiar las playas de Chorrillos y Miraflores con la finalidad de evitar los robos[62] . Asimismo, Montero del Águila, a la cabeza de los Alabarderos, logró restablecer "el respeto y la autoridad", cuando los esclavos –tanto los domésticos cuanto los de las haciendas inmediatas a Lima– saquearon edificios públicos y residencias particulares[63] . En efecto, como lo reseña René Salinas Meza, cada grupo social impone a todos sus integrantes, mediante mecanismos de socialización, unos valores, creencias y símbolos en busca de una uniformidad de la conducta[64] . Definitivamente, en una sociedad con un sistema jerárquico basado en cuestiones étnicas y reforzado por desigualdades dramáticas como el estado de la esclavitud, los controles externos debían desplegarse de manera contundente y visible[65] , no sólo a través de actos de castigo público, sino también a través de otros medios mas convincentes. Por ello, no resulta casual que el Señor de los Milagros adquiriese una mayor popularidad después de 1746, no tanto en estrecha relación con el terremoto, sino sobre todo con la ola de violencia que desató la población negra en una capital cuyos cimientos arquitectónicos y políticos se hallaban resquebrajados.

---

61 Olavide fue alcalde de barrio "desde la puerta principal de la Encarnación hasta la puerta de su casa y desde la esquina de Núñez hasta la puerta falsa de la Encarnación" (véase Bernales, Jorge: *Lima, la ciudad y sus monumentos*, p. 312. AGN. D1, 1-7, 1746).

62 "Individual y verdadera relación", en *Terremotos*, *op. cit.*, pp. 161 y 162.

63 Lohmann Villena, Guillermo: "Victorino Montero del Águila y su 'Estado Político del Reyno del Perú', 1742", en *Anuario de Estudios Americanos*, vol. XXXI, p. 36. Con base en el despacho del virrey Manso de Velasco del 20-VI-1748.

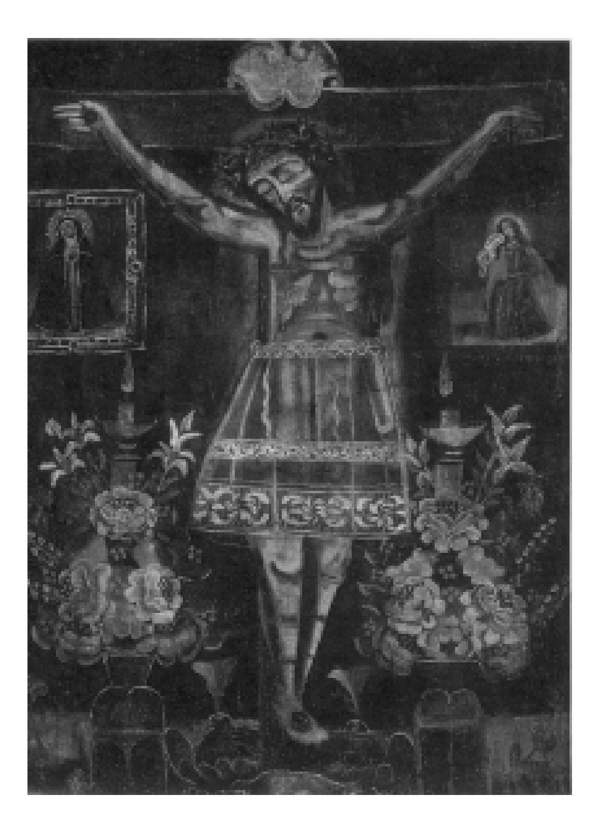
64 Salinas Meza, René: "Espacios de sociabilidad y desencuentro en la aldea chilena tradicional, 1700-1900", en *Questoes & Debates. Espaço e Sociabilidades* N° 30, 1999, p. 176.

65 Mannarelli, María Emma: *Pecados públicos*, *op. cit.*, p. 86.

3. UNA COMBINACIÓN PERFECTA: PODER, DISCURSO, IMAGEN Y SÍMBOLO ARQUITECTÓNICO

Flores Galindo señaló que después del terremoto de 1746 el Señor de los Milagros se catapultó a los primeros lugares[66]. No obstante, a mediados del siglo XVIII las autoridades prefirieron la intercesión de Santa Rosa ante la epidemia de 1749. En todo caso, su presencia corroboraría lo afirmado por Isabel Cruz, quien señala que en contraste con lo que sucedía en Europa, donde la Virgen era la intercesora en la trama de la muerte, en el Perú y en Chile los crucificados cumplían este papel aún durante el XVIII, ya que eran representados con un "tremendismo alucinante"[67]. En Lima, la figura del Cristo tuvo una presencia significativa después de 1746. Más aún si había "sobrevivido" al tsunami del Callao, como sucedió con el Señor del Mar[68]. En un oratorio jesuita se veneraba un hermoso crucifijo de cuerpo entero:

"*... porque aviendo estado en una Iglesia de las de el Puerto del Callao, con las ruinas del Temblor y salida del mar... anduvo naufrago entre las olas del mar mucho tiempo, y haviendo salido a las orillas muy maltratado, se compuso despues y perfecciono de el todo, y esta en esta capilla*"[69].



Taytacha Temblores

Entonces, ¿por qué el Cristo de las Maravillas obtuvo mayor notoriedad después de 1746?

[66] Flores Galindo, Alberto: *Aristocracia y plebe*, *op. cit.*, p. 179. Resulta importante acotar que la Cofradía del Señor de los Milagros propiamente dicha se creó a fines del siglo XIX. En 1760 la procesión de esta imagen era subvencionada por el Mayordomo de la Capilla del Santo Cristo. Para este punto se puede consultar el trabajo de Anthony De la Cruz Espinoza: "Las cofradías de negros en Lima: Una institución colonial en evolución". Memoria de bachiller en Historia. Lima: PUCP, 1985.

[67] Cruz, Isabel: *La muerte*: *Transfiguración de la vida*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1990, p. 63. Otro ejemplo significativo con relación a este punto es el hallazgo de Ricardo Estrabidis, quien encontró un documento notarial de 1747 por el cual el novicio Pedro Cavero Espinoza antes de tomar sus hábitos donó al Convento de la Buena Muerte la suma de 10 000 pesos para adquirir tres santos Cristos de Roma. Uno para la Iglesia, otro para Santa Liberata y otro para la capilla del Noviciado. La referencia la encontramos en *Los Cristos de Lima*, *op. cit.*, p. 68.

[68] Raúl Banchero Castellano señala que diez años después del catastrófico terremoto, "unos pescadores que transitaban en la playa, encontraron varada una caja de madera muy bien conservada. Al abrirla, contemplaron con asombro una bella talla en fina madera, que por su posición representa la imagen de Cristo que conocemos bajo la advocación del Señor de la Caña (pero que ha sido bautizado como el Señor

del Mar) porque del mar les llegó. Vino esta imagen en las bodegas de San Fermín, varado a la altura de la Cruz Blanca, y los pescadores que la descubrieron comenzaron a rendirle culto en Bellavista para trasladarla después a la Iglesia de Santa Rosa en el Callao" (véase *La verdadera historia del Señor de los Milagros*, *op. cit.*, p. 96). Francisco Quiroz refiere que, según la tradición, la población hizo una cruz con las piezas del navío de san Fermín, un objeto devocional que se encuentra en la actualidad en los jirones Colón y Salom, en el vecino puerto (véase su tesis "El Callao en pos de su autonomía política, siglos XVI –XVII". Tesis para optar el grado de magíster en Historia. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000, p. 209).

69 Moncada, Baltasar: *Descripción de la casa fabricada en Lima, Corte del Perú para que las señoras ilustres de ella, y las demás mujeres devotas, puedan tener total retiro, y con toda abstracción, y dirección necesaria. Los ejercicios de San Ignacio de Loyola, consagrase a María Señora nuestra, Authora de dichos exercicios; y la ofrece las señoras ilustres de Lima para el aumento de su devoción*. 1757.

70 Vovelle, Michel: *Ideología y mentalidades*. Barcelona: Editorial Ariel, 1985, p. 57.

71 Otro ejemplo de pareja lo tenemos en las fiestas de Nuestra Señora de Cocharcas y el Cristo de los Arrieros, la primera en Ayacucho y la segunda en el Cusco. Ambas imágenes tienen como fecha central el 8 de setiembre.

72 *Imaginería y piedad privada en el interior del Virreinato Río*

Como veremos a continuación, varios actores estuvieron interesados en robustecer su popularidad.

En primer lugar, se apeló al valor de la imagen y a los efectos que produce su contemplación. De modo elocuente, se elaboró una asociación iconográfica que representara la "ruina de Lima". Un suceso que se conecta con lo sugerido por Michel Vovelle, quien ha señalado que la imagen piadosa da testimonio de la devoción o de la piedad individual, y también es una representación estereotipada (por lo tanto, reflejo de una atmósfera colectiva)[70]. En efecto, con el evidente afán de lograr un notable impacto visual y afectivo, la imagen mística del Cristo fue complementada con una femenina. De acuerdo con las referencias proporcionadas por Banchero, en 1747 se colocó detrás del Cristo a la Virgen de la Nube[71]. Sin duda, se buscó una visión reflexiva a través de la imagen, que en este contexto adquirió un valor terapéutico tanto para el cuerpo cuanto para el alma[72], pues en ella se depositaba una importante carga afectiva que, unida al valor simbólico, imprimió un sentimiento de pertenencia[73]. La referida efigie femenina era considerada el culto más importante de la Audiencia de Quito. En 1698 sus lágrimas de sangre fueron interpretadas como una fatal advertencia, pues pocos días después del "extraordinario suceso" un terremoto asoló la región de Ambato y Patate, donde también se produjeron severas inundaciones[74].

Esta asociación resulta explicable, ya que Antonia Lucía Maldonado, la madre fundadora del Beaterio de las Nazarenas, procedía de Guayaquil. Asimismo, el acto milagroso que catapultó a la Virgen de la Nube también era un atributo de la protectora contra los embates terráqueos en la Lima de 1746. Nos referimos a la Virgen de la Candelaria, de origen franciscano, al igual que la anterior, y que advirtió con un sollozo las calamidades que los limeños vivirían en 1687.

Por lo tanto, la Virgen quiteña tenía notables cualidades para ser incorporada en el itinerario religioso limeño.

Como observamos, la elección de la imagen que acompañó y reforzó el mensaje visual y religioso del Señor de los Milagros no fue un acontecimiento fortuito. Expresa, por el contrario, el afán de recrear de la mejor manera posible el drama de la urbe virreinal, con la finalidad de lograr una mayor presencia legitimadora en la ciudad. Las imágenes simbolizaban la atmósfera social y los dardos que la naturaleza había lanzado contra la ciudad: temblores, lluvias y epidemias.

De manera complementaria, las nazarenas recurrieron al poder del discurso religioso, pues se vincularon nítidamente con la crisis de la ciudad y la coyuntura bélica europea. En 1753 consiguieron que Benedicto XIV les concediese:

"... *una indulgencia plenaria a todos los que, confesados y comulgados, acompañasen la soberana imagen, de una Iglesia a otra, en la procesión que se hace cada año, implorando el auxilio del Señor para que libre a la ciudad de los temblores y pidiendo al mismo tiempo por la Paz y la Concordia entre los Príncipes cristianos y el aumento de la Fe Católica*"[75] .

Dicha petición tenía un sustento material. La iglesia donde se veneraba al Cristo "se salvó de la ruina general del 28 de Octubre, por un prodigioso efecto con que este Divino Señor"[76] . Apelar a la eficacia de la protección celestial antisísmica reportó a las madres del Monasterio de las Nazarenas cantidades importantes de dinero. Así, en las mesas petitorias que colocaron el 3 de mayo de 1760 recogieron la suma de 10 500 pesos[77] .

Esta actitud no resultaba novedosa en el escenario limeño, pues la talla del Cristo de Burgos también gozaba de tal reconocimiento[78] .

Platense. Dirección y estudio preliminar, Daysi Ripodas Ardanaz. Buenos Aires: Phrisco-Conicet, 1996, p. 5.

73 *Ibid*, p. 8.

74 Banchero, Raúl: *La verdadera historia del Señor de los Milagros*, *op. cit.*, pp. 98 y 100; y Musset, Alain: "Mudarse o desaparecer (siglos XVI-XVIII)", en Virginia García Acosta, coordinadora: *Historia y desastres en América*, *op. cit.*, vol. I, p. 58.

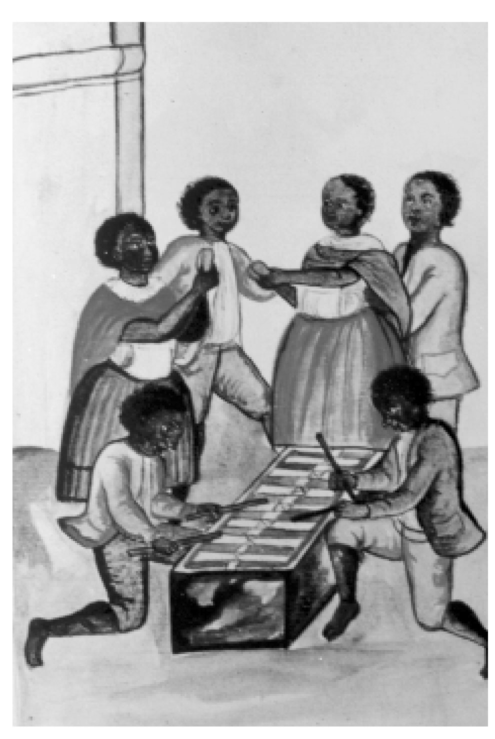
75 Vargas Ugarte, S.J., Rubén: *Historia del Santo Cristo de los Milagros*, *op. cit.*, p. 102.

76 *Ibid*, p. 107. El hecho de que se preservase de la ruina de 1746 no resultaba sorprendente, en atención al año de inauguración del monasterio (1730). Obviamente, tenía una ventaja estructural frente a otros edificios.

77 Vargas Ugarte, S.J., Rubén: *Historia del Perú. Virreinato*, t. IV. Lima: Editorial Carlos Milla Batres, 1981, pp. 107-108.

78 El Cristo de Burgos cobró celebridad cuando la abadesa del Monasterio de Santa Clara, Leonor Fausto Gallegos, señaló que el terremoto del 28 de octubre derrumbó el techo de la capilla donde era venerado, pero la talla no padeció daño alguno (véase *Los Cristos de Lima*, *op. cit.*, p. 62).

Incluso, un discurso similar fue utilizado en Chile después del sismo que afectó Santiago en 1647, cuando la Cruz de Mayo cobró mayor popularidad por haber resistido el embate telúrico[79].



Celebración callejera

También es probable que el incremento de la popularidad del Señor de los Milagros haya formado parte de una cadena de reconocimientos a las imágenes vinculadas a negros e indios. Sería en todo caso una respuesta del poder al terror que desataron los sectores marginales. De este modo, resulta sugerente que la plebe divulgara el llanto de Nuestra Señora de la Soledad, otra imagen franciscana que se hallaba en el arruinado templo del Hospital de San Bartolomé, destinado a la curación de negros[80].

Pero la "ruina de Lima" coincidió con la muerte del rey de España. Por lo tanto, como en otras ocasiones se debía representar la muerte real y celebrar la jura del nuevo soberano. Este último acto se llevó a cabo en setiembre, pero:

"*... entrando el mes de octubre, que por la conmemoración de los grandes terremotos, que se han padecido tiene dedicada la devoción a la penitencia y nunca con mas justa razón, que con el pavoroso recuerdo de la reciente ruina debia ser inevitable paréntesis*"[81].

En efecto, en el referido mes se reprodujo en la capital una cadena de procesiones y actos religiosos, de los que destacó la procesión

[79] Cruz de Amenábar, Isabel: L*a fiesta. Metamorfosis de lo cotidiano*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1995, p. 164.

[80] Llano de Zapata, J.E: "Observación diaria", en T*erremotos*, *op. cit.*, p. 125.

[81] Anónimo: D*ía de Lima*. P*roclamación Real, que de el nombre de augusto de el supremo señor don* F*ernando el* VI*... hizo la muy noble y muy leal ciudad de los Reyes*. Lima, 1748, p. 199.

del Señor de los Milagros, que recorría las calles que un mes antes habían servido de soporte físico al itinerario festivo de la proclamación real. Es evidente que dicho acto se ligó directamente a los objetivos del Gobierno de recuperar el orden urbano. Podemos afirmar que, desde la perspectiva del poder, el periplo religioso representó el comportamiento social idóneo de la plebe (claramente identificada con la población negra). De esta manera los negros dejaban de ser ladrones y se convertían en fieles. De una relación conflictiva con la autoridad, pasaron a ocupar un lugar determinado y estable, pero sobre todo controlable[82].

Como se puede observar, el incremento de la popularidad del Señor de los Milagros formó parte de las estrategias políticas y sociales que llevaron a cabo la Iglesia, el Gobierno y la elite con la finalidad de controlar a los actores sociales que tuvieron la capacidad de sembrar el pánico en la ciudad inmediatamente después del terremoto de 1746. La población de origen africano le demostraba al poder colonial que era una verdadera amenaza y que su accionar contribuía significativamente a dibujar una crisis urbana.

En la segunda mitad del siglo XVIII, un actor de primer nivel contribuyó de manera significativa a engrandecer la popularidad adquirida por el Señor de los Milagros. Nos referimos al virrey Amat, quien se vinculó nítidamente con el gran temor de sus súbditos: los temblores. El gobernante colonial participó de forma directa en la reconstrucción de la Iglesia de las Nazarenas, que se hallaba: "... en el mas inminente riesgo por la debilidad de sus materiales y corrupción de sus maderos, necesita que se derribase..."[83].

Amat pretendía edificar un edificio sólido y con mayor capacidad. En 1771, durante el estreno de la iglesia, su figura quedó perennizada en la memoria del público por "su espíritu benéfico y patriota"[84]. Su ligazón refleja en alguna medida el proyecto borbónico de

---

82 Sobre el proyecto político de los Borbones en el escenario urbano, véase el artículo de Gabriel Ramón "Urbe y orden: Evidencias del reformismo borbónico en el tejido limeño", en : Scarlett O'Phelan (Comp.): *El Perú en el siglo XVIII. La Era Borbónica*. Lima: Instituto Riva Agüero, 1999.

83 Vargas Ugarte, S.J., Rubén: *Historia del Santo Cristo de los Milagros*, *op. cit.*, p. 107. Era 1766.

84 Colmenares de Fernández de Córdova, Felipe: *El día deseado. Relación de la solemnidad con que se estreno la Iglesia del Santo Cristo de los Milagros*... Lima, 1771, p. 33.

"ordenar la ciudad" y de limitar la autonomía de las cofradías en la organización del culto y en la reproducción de los gestos de devoción, tal como lo ha planteado Estenssoro[85]. Participar en la "reconstrucción" de la Iglesia de las Nazarenas le posibilitaba controlar y recuperar un espacio extremo, vinculado a sectores sociales que significaban una amenaza para el orden imperante. El Señor de los Milagros se erigió en una imagen más milagrosa gracias al discurso nazareno, un reconocido hábito morado y la utilización de representaciones iconográficas. Pero su popularidad también se conecta al poder y al miedo. Indudablemente, el virrey Amat fue el artífice de la "popularidad oficial" del reconocido Cristo de los Temblores, una actitud que le permitía "controlar" a un sector altamente peligroso como era considerada la población negra.

Podemos afirmar que la mayor popularidad del Señor de los Milagros después de 1746 fue construida por una serie de actores y acciones. Se conjugaron el valor de la imagen, el discurso religioso y el afán legitimador del gobierno colonial. El Señor de los Milagros, que a inicios del siglo XVIII estuvo identificado con las epidemias y el tiempo de esterilidad, después de 1746 pasó a representar la "ruina de Lima" gracias a la asociación iconográfica con la Virgen de la Nube. Ambas imágenes simbolizaban temblores, lluvias y epidemias. En el último tercio del siglo XVIII, el virrey Amat incrementó su popularidad al participar en la reedificación de la Iglesia de las Nazarenas[86]. No obstante, no desplazó a santa Rosa. Suceso que, según Augusto Ruiz, aconteció apenas a fines de los años 1880, cuando el Cristo moreno empezó a ocupar el lugar central en las procesiones y el Corpus Christi[87]. Por su parte, Susan Stokes ha planteado que el culto del Señor de los Milagros adquirió un nuevo impulso especialmente entre 1890 y 1930, cuando fue asimilado e institucionalizado por la cultura nacional. En este lapso de tiempo se acentuó la participación de personas

[85] Estenssoro, Juan Carlos: "La plebe ilustrada: El pueblo en las fronteras de la razón", en Charles Walker, compilador: *Entre la retórica y la insurgencia: Las ideas y los movimientos sociales en los Andes*. Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas, 1996, p. 43.

[86] Por lo cual cabe preguntarnos si el Señor de los Milagros, a semejanza de lo ocurrido con la Virgen de Guadalupe, "representa un buen ejemplo del proceso de apropiación oficial de un símbolo popular". Para el caso de la Virgen mexicana, tal como lo planteó Lafaye, la mencionada imagen demostró su eficacia en dos acontecimientos cruciales para la ciudad de México. En 1629 la libró de la gran inundación, pero su popularidad se consolidó después de la peste de matlazahualt de 1737, cuando se aseguró la supremacía entre las otras efigies (véase Lafaye, J.: *Quetzálcoatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*. Prefacio de Octavio Paz. Traducido por Ida Vitale y Fulgencio López. México: FCE, 1985. Segunda edición).

[87] Ruiz Zevallos, Augusto: *Psiquiatras y locos. Entre la modernización contra los Andes y el nuevo proyecto de modernidad. Perú: 1850-1930*. Lima: Instituto Pasado y Presente, 1994, p. 98.

blancas y de posición económica media y alta en el culto al Señor de los Milagros[88]. No obstante, y como se ha señalado, ya en tiempos coloniales el Señor de los Milagros adquirió y robusteció su popularidad merced a la conspicua participación de los grupos de poder. De esta manera, un Cristo moreno "conquistó" Lima y se legitimó progresivamente.

4. CONCLUSIONES

La tradición religiosa limeña tiene como figura aglutinadora al Señor de los Milagros, una imagen que le imprime un especial simbolismo al mes de octubre, estrechamente asociado a los avatares telúricos. No obstante, como hemos observado la popularidad de esta imagen fue construida por diversos actores sociales. En principio, aunque se le ha impreso un carácter popular, resulta claro que los grupos de poder contribuyeron decididamente a robustecer su fama pública.

Una de las ideas que debemos remarcar es que la representación del crucificado, atribuida según la tradición oficial a un negro angoleño, coincide con la representativa presencia de los angolas en la capital virreinal y también con la intensificación de la participación de los jesuitas en la evangelización de la población negra a mediados del siglo XVII. Nos preguntamos si el hecho de atribuir a un negro la autoría de la referida imagen "demostraría" la mayor efectividad de los jesuitas en su tarea evangelizadora, en la cual Francisco del Castillo tuvo un papel crucial.

Asimismo, el carácter público del Cristo de las Maravillas se concatenó con otros eventos urbanos. De una presencia marginal, progresivamente adquirió mayor figuración, merced a la intervención de las altas esferas del poder virreinal, que en su intento por

[88] Stokes, Susan: "Etnicidad y clase social. Los afroperuanos en Lima, 1900-1930", en varios autores: *Lima obrera* 1900-1930, vol. II. Lima: Editorial El Virrey, 1987, citado por Aldo Panfichi: "Africanía, barrios populares y cultura criolla a inicios del siglo XX", *op. cit.*, pp. 145-146.

controlar una población peligrosa para sus intereses tuvieron que intervenir. Una forma explícita se observa con el reforzamiento de los cimientos de la pared donde se encontraba la imagen del Cristo en 1671, en el que participaron conspicuos representantes de la construcción de edificios limeños y que a la larga serviría de soporte físico de la capacidad milagrosa del Señor de los Milagros frente a los eventos telúricos.

Complementariamente, la prédica jesuita entre los negros se reforzó con la fuerte presencia franciscana en la capital. No en vano el Cristo de las Maravillas fue reconocido como el Señor de los Milagros, a semejanza de Nuestra Señora del Milagro o Purísima Concepción, una imagen que gozaba de gran devoción especialmente entre los indígenas.

Por lo tanto, los hitos cronológicos que marcaron el itinerario público y religioso del Señor de los Milagros en el siglo XVIII fueron: en 1715, cuando fue requerido por el cabildo limeño, con la finalidad de aplacar "tantas calamidades" –esterilidad y epidemias–; luego, en 1730, con la inauguración del monasterio de las Nazarenas, las grandes familias limeñas remarcaron su presencia al interior de la institución monacal. Pero, definitivamente, en este periplo de popularidad un hecho dramático se constituye en un punto de quiebre. Nos referimos al terremoto y al tsunami de 1746. Estos acontecimientos hicieron realidad la amenaza de la población negra, a tal extremo que durante la emergencia para los sectores pudientes fue incluso más importante reprimir a la plebe que enterrar a los muertos. Esto confirma una vez más que el control social debía manifestarse de modo contundente, pero sobre todo convincentemente. Por ello, una mayor popularidad del Señor de los Milagros va de la mano con la ola de violencia que desató la población negra en una capital cuyos cimientos arquitectónicos y sociales tenían fuertes fisuras.

En la segunda mitad del siglo XVIII, al intervenir en la reconstrucción de la Iglesia de las Nazarenas, el virrey Amat se conectó estrechamente con el miedo de los limeños a los temblores. Su vinculación con el mencionado recinto se enmarca en los planes del reformismo borbónico de "ordenar la ciudad" –tal como lo ha indicado Gabriel Ramón–. Por lo tanto, 1771, el año de la reinauguración de la Iglesia de las Nazarenas, marca el año cumbre del periplo iniciado a mediados del siglo XVII. De este modo el Señor de los Milagros pasó de prohibido a público, de marginal a ocupar un sitial protagónico en el escenario urbano de la Lima borbónica.

Manuscritos

Archivo General de la Nación: Causas criminales. Leg. 11. Cuadernos 111, 112 y 114. 1747.

Archivo General de la Nación: Causas civiles. Leg. 14. Cuaderno 210.

Archivo Histórico de la Municipalidad de Lima: Libro de Cédulas y Provisiones, N° 22.

Anónimo: "Desolación de la Ciudad de Lima, y Diluvio del Puerto del Callao". Cerróse esta relación en seis de Noviembre de quarenta y seis, y sigue la calamidad, que dará matheria a mas larga explicación de los venideros sucesos, en Odriozola, *Terremotos*, pp. 172-177.

Anónimo: El día de Lima. Proclamación real, Que de el Nombre Augusto de el Supremo Señor D. Fernando el VI. Rey Catholico de las Españas y Emperador de las Indias. N.S.Q.D.G. Hizo la muy Noble, y muy Leal Ciudad de los Reyes Lima. Cabeza de la América Austral, fervorizada A influxo del Zelo fiel, del cuidadoso Empeño, y de la amante Lealtad del Excelentisimo (sic) Señor Don Joseph Manso de Velasco, Cavallero del Orden de Santiago, Teniente General (sic) de los Reales Exercitos de S.M.C. Virrey, Governador y Capitan General de estos Reynos del Perú, y Chile & c. de cuyo Orden se imprime. Con la relacion de la Solemne

Pompa de tan fausto Felice Aplauso, Y de las Reales Fiestas con que fe celebro. Año de M. DCCXL. VII.

Llano y Zapata, José Eusebio de: "Carta, o diario que Escribe D. Jofeph de Llano, y Zapata a Su mas venerado Amigo, y Docto Correspondiente el Doctor Don Ignacio Chirivoga, y Daza, Canonigo de la Santa Iglesia de Quito, en que con la mayor verdad, y crítica mas segura le da cuenta de todo lo acaecido en esta Capital del Perú desde el Viernes 28 de Octubre de 1746, quando experimentó fu mayor ruyna con el grande movimiento de Tierra, que padeció a las diez, y media de la noche del mencionado día, hasta 16 febrero de 1747 con una Tabla en que fe da el calculo exacto de todo el número de Temblores, que fe han sentido en el tragico suceso, que es lastimoso Assumpto de este Escrito. Y juntamente le participa el estrago del Presidio del Callao, sus Habitadores con la inundación del Mar, que los tragó en la noche del primer terremoto". Con licencia del Real y Superior Gobierno impressa en Lima, Calle de la Barranca por Francisco Sobrino. También reproducido por Odriozola, *Terremotos*, pp. 70-113.

Moncada, Baltasar: *Descripción de la Casa fabricada en Lima, Corte del Perú para que las señoras ilustres de ella, y las demás mujeres devotas, y puedan tener un total retiro, y con toda abstracción, y dirección necesario. Los ejercicios de San Ignacio de Loyola. Consagrase a María Señora nuestra. Authora de dichos Exercicios; y la ofrece las Señoras Ilustres de Lima, para augmento de su devoción el Doctor Balthasar Moncada*. Año 1757.

Bibliografía

Arrelucea, Maribel: "De la pasividad a la violencia: Las manifestaciones de protesta de los esclavos limeños a fines del siglo XVIII", en *Historia y Cultura. Revista del Museo Nacional de Arqueología y Antropología e Historia del Perú* N° 24, 2001.

Banco de Crédito del Perú. *Los Cristos de Lima. Esculturas en madera y marfil*, siglos XVI-XVIII. Lima: Banco de Crédito del Perú, 1991.

Bermúdez, José Manuel: *Anales de la Catedral de Lima*, 1524-1824. Lima, 1903.

Bernales, Jorge: *Lima, la ciudad y sus monumentos*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1972.

Banchero Castellano, Raúl: *La verdadera historia del Señor de los Milagros*. Lima: Inti Sol Editores, 1977.

Bowser, Frederick P.: *El esclavo africano en el Perú colonial* (!524-1650). México D.F.: Siglo XXI Editores, 1997.

Coloma, César: "Documentos inéditos para la historia de la Magdalena y el valle de Lima (1557-1889)", en *Historia y Cultura* Nº 18.

Cruz de Amenábar, Isabel: *Arte y sociedad en Chile* (1550-1650). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1986.

——————— *La muerte, transfiguración de la vida*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1990.

——————— *La fiesta, metamorfosis de lo cotidiano.* Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1995.

De la Cruz Espinoza, Anthony: "Las cofradías de negros en Lima. Una institución colonial en evolución". Tesis para optar el grado de bachiller en Historia. Lima: PUCP, 1985.

Estenssoro Fuch, Juan Carlos: "La plebe ilustrada: El pueblo en las fronteras de la razón", en Charles Walker, compilador: *Entre la retórica y la insurgencia: Las ideas y los movimientos sociales en los Andes*. Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas, 1996.

Flores Galindo, Alberto: *La ciudad sumergida. Aristocracia y plebe. Lima*, 1760-1830. Lima: Editorial Horizonte, 1991.

Gómez Acuña, Luis: "Las cofradías de negros en Lima (siglo XVII)", en *Páginas* N° 129, octubre de 1994.

Harth-Terré, Emilio y Alberto Márquez Abanto: "El artesano negro en la arquitectura virreinal limeña", en *Revista del Archivo Nacional*, tomo XXV, Entrega II, 1961.

Lafaye, J.: *Quetzálcoatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*. Prefacio de Octavio Paz. Traducido por Ida Vitale y Fulgencio López. México: FCE, 1985. Segunda edición.

Lohmann Villena, Guillermo: "Victorino Montero del Águila y su Estado Político del Reyno del Perú (1742)", en *Anuario de Estudios Americanos*, vol. XXXI, 1974.

Llano de Zapata, J.E.: "Carta o diario que escribe D. José Llano de Zapata a su más venerado amigo y doctor correspondiente, al doctor don Ignacio Chirivoga de la Santa Iglesia de Quito, que con la mayor verdad y crítica segura le cuenta de todo lo acaecido en la Capital del Perú desde el viernes 28 de octubre de 1746 cuando experimentó su mayor ruyna...", en Odriozola, Manuel: *Terremotos. Colección de las relaciones más notables que ha sufrido esta capital y que la han arruinado*. Lima: Tipografía A. Alfaro, 1863.

Mannarelli, María Emma: *Pecados públicos. La ilegitimidad en Lima, siglo XVII*. Lima: Centro Flora Tristán, 1993.

Molina del Villar, América: *Por voluntad divina: Escasez, epidemias y otras calamidades en la Ciudad de México*, 1760-1762. México: CIESAS, 1996.

Mora de Tovar, Gilma: *Aguardiente y conflictos sociales en la Nueva Granada, siglo* XVIII. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1988.

Muriel, Josefina: *Hospitales en la Nueva España*. México: UNAM, 1991.

Musset, Alain: “Mudarse o desaparecer. Traslado de ciudades hispano-americanas y desastres, siglos XVI-XVIII”, en Virginia García Acosta, coordinadora: *Historia y desastres en América*, vol 1. Bogotá: La Red-Ciesas, 1996.

Nieto Vélez, S.J., Armando: *Francisco del Castillo: El apóstol de Lima*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 1992.

Panfichi, Aldo: “Africanía, barrios populares y cultura criolla a inicios del siglo XX”, en María Rostworowski, Javier Mariátegui y otros: *Lo africano en la cultura criolla*. Presentación de Martha Hildebrandt. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2000.

Price, Richard, compilador: “Los otros quilombos”. *Sociedades cimarronas*. Siglo XXI, 1981.

Quiroz Chueca, Francisco: “El Callao: En pos de su autonomía política, siglos XVI-XVII”. Tesis para optar el grado de magíster en Historia. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000.

Ramón, Armando de: *Santiago de Chile*. Madrid: Colección Mapfre, 1992.

Ramón Joffré, Gabriel: “Urbe y orden: Evidencias del reformismo borbónico en el tejido limeño”, en Scarlett O’Phelan Godoy, compiladora: *El Perú en el siglo XVIII. La Era Borbónica*. Lima: Instituto Riva Agüero, 1999.

Ripodas Ardañaz, Daysi (Dirección y estudio premilinar): *Imaginería y piedad privada en el interior del Virreinato Rioplatense*. Buenos Aires: Phrisco-Conicet, 1996.

Rostworowski, María: *Pachacamac y el Señor de los Milagros: Una trayectoria milenaria*. Lima: IEP, 1992.

Ruiz Zevallos, Augusto: *Psiquiatras y locos. Entre la modernización contra los Andes y el nuevo proyecto de modernidad. Perú*: 1850-1930. Lima: Instituto Pasado y Presente, 1994.

Saint-Lu, André: "Movimientos sísmicos, perturbaciones psíquicas y alborotos sociopolíticos en Santiago de Guatemala", en *Revista de Indias*, 1982.

Salinas Meza, René: "Espacios de sociabilidad y desencuentro en la aldea chilena tradicional", en *Questoes & debates* N° 30, 1999.

San Cristóbal–Sebastián, Antonio: *Arquitectura virreinal religiosa de Lima*. Lima: Rocarme, 1988.

Sánchez Rodríguez, Susy: "La ruina de Lima: Mito y realidad del terremoto de 1746". Tesis para optar al grado de Magíster en Historia. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002.

Stokes, Susan: "Etnicidad y clase social. Los afroperuanos en Lima, 1900-1930", en varios autores: *Lima obrera* 1900-1930, vol. II. Lima: Editorial El Virrey, 1987, citado por Aldo Panfichi: "Africanía, barrios populares y cultura criolla a inicios del siglo XX", *op. cit.*, pp. 145-146.

Tardieu, Jean-Pierre: *Los negros y la Iglesia en el Perú, siglos XVI-XVII*, tomo I. Quito: Ediciones Afroamérica-Centro Cultural Afroecuatoriano, 1997.

——————— "Origen de los esclavos de la región de Lima, Perú en los siglos XVI y XVII", en Dodou Diene, director: *De la cadena al vínculo: Una visión de la trata de esclavos*. París: Ediciones Unesco, 2001.

Vargas Ugarte, S.J., Rubén: *Historia del Santo Cristo de los Milagros*. Lima, 1994.

——————— *Historia general del Perú. Virreinato*, t. IV. Lima: Editorial Carlos Milla Batres, 1981.

Vivanco Lara, Carmen: "Bandolerismo colonial peruano: 1760-1810", en Carlos Aguirre y Charles Walker, editores: *Bandoleros, abigeos y montoneros. Criminalidad y violencia en el Perú del* s. XVIII-XIX. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1990.

Vovelle, Michel: *Ideología y mentalidades*. Barcelona: Editorial Ariel, 1985.



Ana Cecilia Carrillo Saravia

Indios, negros, mulatos y mestizos en un proceso de extirpación de idolatrías:
Gorgor, Cajatambo, 1807

El caso que analizaremos a continuación se inscribe en lo que se denomina *procesos de extirpación de idolatrías*, aunque, como veremos, se trata de un caso bastante *sui generis*.

El indio Agustín Añasgo, de 25 años, casado y sin oficio conocido, es acusado de blasfemia heretical por José Garrido, mulato panadero de 40 años que vive en la villa de Guaura y está de paso por Gorgor cuando se producen los hechos[1]. Los testigos que presenta el fiscal son de diversa procedencia étnica, lo que nos plantea varias preguntas sugerentes: ¿qué tipo de relaciones interétnicas existían en las sociedades rurales?; ¿qué motiva a un mulato a acusar a un indio de blasfemo?; y, ¿cómo se desarrollaba la vida cotidiana en una sociedad rural? Aunque aquí no podemos responder todas estas preguntas, ellas nos orientarán y nos llevarán a plantearnos otras.

Otro hecho importante de este proceso es que el acusado se hallaba ebrio en el momento en que profirió la blasfemia. Esto origina que tanto la defensa como la parte acusadora manifiesten argumentos acerca de la borrachera, lo que nos plantea el signifi-

[1] En el texto no figura la causa de su presencia en Gorgor en el momento de los hechos.

cado y la importancia de ésta en la sociedad andina colonial y la convierte en una categoría de análisis.

Estos elementos del proceso al indio Añasgo dan pie a nuestra investigación y destacan tres temas importantes como hilos conductores para la comprensión de la sociedad colonial y, por qué no, para la configuración de la sociedad peruana contemporánea en relación con el proceso de conformación de una sociedad pluricultural y multiétnica. Estos temas son: 1) la religión y los procesos de extirpación de idolatrías como formas de control social y represión; 2) el acto de beber en público como un espacio que sirve de encuentro a los diferentes grupos étnicos; y, 3) las relaciones interétnicas en los ámbitos rurales.

Nuestro objetivo es describir, a partir de este proceso, cómo se desarrollan en las zonas rurales patrones de relaciones sociales interétnicas similares a los que aparecen en las zonas urbanas, así como dar cuenta del dinamismo de la sociedad colonial. También pretendemos señalar cómo para las autoridades religiosas y civiles españolas la borrachera es una forma de trasgresión social y disidencia y cómo se la identifica con los grupos étnicos subordinados: indios y negros.

1. EL CORREGIMIENTO DE CAJATAMBO

El proceso que analizamos tiene lugar en la doctrina de Gorgor, ubicada en el corregimiento de Cajatambo, al noreste de la sierra del departamento de Lima. Los pueblos cabeza de distrito pertenecen a la región quechua; Cajatambo se halla a 3200 msnm y Gorgor a 3074 msnm. El Corregimiento limitaba por el lado occidental y oriental con las regiones chaupi y yunga y la cadena de montañas que divide los actuales departamentos de Lima y

Ancash de los de Pasco y Huánuco. Por el norte, con el río Fortaleza, que al otro lado tiene a las actuales provincias de Bolognesi y Recuay en Ancash. Hacia el sur, el límite de Cajatambo estaba señalado por los ríos Huaura y Checras[2]. En este espacio se distinguían tres sectores ocupados por grupos étnicos diferenciados[3]: al norte se hallaban las guarangas de Lampas[4], al centro las zonas de Ambar y Cajatambo, y hacia el sur el repartimiento de Andax o Andajes. Cada uno de estos sectores tenía sus propias autoridades nativas.

La región central estaba constituida por los pueblos de Magdalena de Cajatambo, San Francisco de Mangas, Nuestra Señora de Concepción de Gorgor y Nuestra Señora de la Asunción de Ambar. Muchos de los procesos de extirpación de idolatrías[5] se desarrollan en estos poblados que se formaron como consecuencia de las reducciones toledanas.

Finalmente, la parte sur era conocida como el repartimiento de Andax o Andajes y estaba constituida por 27 pueblos de "corte hispánico" (reducciones). Éstos cubrían un amplio sector de pisos ecológicos que partían del pueblo de Nuestra Señora de la Asunción de Oyón, ubicado a 3000 metros de altitud.

El pueblo más importante fue San Juan de Churín, ubicado sobre los 2000 metros. Según Pereyra Plascencia[6]: "... el pueblo de Churín fue considerado por la administración virreinal como el más importante de los núcleos poblados del repartimiento de Andajes..." (p. 210). Este mismo autor registra un levantamiento de los indios del repartimiento de Andajes, quienes se negaban a servir en el obraje de Churín. Es posible que allí haya habido además mano de obra negra, como en el caso de los obrajes de Ayacucho[7]; O'Phelan[8] también hace referencia a esto cuando señala que en los centros coloniales de producción existía una mano de obra heterogénea

---

[2] Pereyra Plascencia, H.: "Chiquián y la Región de Lampas entre los siglos XVI y XVII", en *Boletín del Instituto Riva Agüero* N° 16, 1989, pp. 21-54.

[3] Nos referimos a los huaris y llacuaces, antiguos pobladores de la zona (véase "Huari y Llacuaz", en Duviols, Pierre: *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo* XVII. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1986, pp. LVI-LXVII).

[4] La región de Lampas se dividía en tres parcialidades o guarangas: Collana Guaranga, Chaupi Guaranga y la Guaranga de Ocros.

[5] Los que aparecen a partir del siglo XVII en esta región.

[6] Pereyra Plascencia, H.: "Mita obrajera, idolatría y rebelión en San Juan de Churín (1663)", en *Boletín del Instituto Riva Agüero* N° 13, 1985, pp. 209-244.

[7] Salas de Coloma: *Estructura colonial del poder español en el Perú. Huamanga (Ayacucho) a través de sus obrajes, siglos* XVI-XVIII, tomo I. Lima: PUCP-Fondo Editorial, 1998.

[8] *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia* 1700-1783. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1988.

tanto desde el punto de vista del *status* económico como del origen étnico[9]. Volviendo al levantamiento de los indios en Andajes, suceso que ocurrió durante la época del virrey Conde de Santisteban (1661-1666), tuvo como característica el uso de rituales de guerra (como cubrir el rostro y piernas con pintura) de los tiempos prehispánicos. Esto lleva a Pereyra Plascencia a sostener que los indígenas de Andajes dieron cohesión ideológica a su levantamiento a través de su religión, pues este levantamiento coincide con una fuerte campaña de extirpación de idolatrías realizada entre 1656 y 1662[10].

Población del Virreinato del Perú en 1795[11]

Provincia	Partido	Españoles	Indios	Mestizos	Negros libres	Esclavos	Total
Lima	Ciudad	19 986	4 332	4 807	10 023	13 497	52 645
	Cercado	189	5 412	72	208	4 402	10 283
	Canta	77	10 873	1 723	——	——	12 673
	Chancay	992	7 534	1 081	758	3 604	13 969
	Cañete	499	6 962	737	992	3 363	12 553
	Huarochirí	245	13 939	592	19	84	14 879
	Ica	2 255	7 210	3 405	4 305	4 004	21 179
	Yauyos	25	12 591	93	1 451	——	14 160
	Santa	289	761	1 237	108	827	3 222
		24 557	**69 614**	**13 747**	**17 864**	**29 781**	**155 563**
Tarma	Tarma	1 713	18 972	14 300	77	——	35 062
	Cajatambo	929	11 824	4 686	629	——	18 068
	Conchucos	1 426	16 810	13 983	——	——	32 219
	Huaylas	3 682	22 093	15 972	138	116	42 000
	Huamalíes	611	9 363	4 623	——	43	14 640
	Huánuco	6 099	5 998	3 075	——	39	15 211
	Panataguas	——	1 463	——	——	——	1 463
	Jauja	1 829	23 976	21 922	——	58	47 785
		16 289	**110 499**	**78 560**	**844**	**256**	**206 448**

9 Con respecto a la condición de los esclavos, nos dice que "eran trabajadores de raza negra comprados por las haciendas, que pertenecían a sus amos y trabajaban sin recibir paga" (*op. cit.*, p. 62).

10 *Ibid*.

11 Tomado de Fisher, John: *Gobierno y sociedad en el Perú colonial. El régimen de las Intendencias* 1784-814, quien presenta este cuadro del AGI., Indif. General 1525, estado con bonet a Gil, 29 Dic. 1795.

Según la *Descripción de las provincias del Perú* (1764-1778) de Cosme Bueno[12], la mayor parte del corregimiento está en la serranía, "y así su temperamento es frío". Además de los productos propios de la sierra, se encuentran todo tipo de plantas y frutas. Se cría ganado, sobre todo ovejas, y la lana que éstas proporcionan es la materia prima principal para la confección de ropa. A causa de ello, muchos obrajes en esta zona se están convirtiendo en la principal actividad comercial del lugar.

Este corregimiento cobra especial importancia, porque durante el siglo XVII se desarrollan en él gran parte de las campañas de extirpación de idolatrías[13]; asimismo, en el siglo XVIII estos procesos se dan de manera intermitente, y es entonces cuando tiene lugar el proceso que nos atañe[14].

2. EL JUICIO A AGUSTÍN AÑASGO POR BLASFEMIA HERETICAL

Los hechos, como ya se dijo, ocurren en la doctrina de Gorgor, partido de Cajatambo. Todos los involucrados se encontraban cerca o en el rancho de Juliana Pomaguacho. Por lo que se desprende de las declaraciones, éste era un lugar donde se acudía a beber chicha, que era consumida desde los tiempos prehispánicos como bebida alcohólica. Ésta es un género de cerveza o de sidra que se obtiene de la fermentación del maíz[15]. Se distinguen dos tipos de chicha: la ligera (poco fermentada) era considerada como medicinal, prevenía de enfermedades renales y daba fortaleza y ánimo para el trabajo, y su consumo moderado era visto como saludable[16]. El segundo tipo de chicha era el fuerte, que se utilizaba para las ceremonias rituales y provocaba la embriaguez. Como el pulque en México[17], luego de la conquista la chicha fue utilizada por los indígenas como bebida alcohólica: "... *Debajo de este nombre de chicha se comprenden todas la bebidas que usaban*

---

[12] En *Geografía del Perú virreynal, siglo* XVIII. Lima, 1951, pp.39-40 (nosotros hemos tomado la cita del texto de Duviols, Pierre: *Cultura andina y represión, op. cit.*, pp. 521-522).

[13] Griffiths sugiere que la cercanía geográfica y cierta facilidad de comunicaciones convertían a las provincias cercanas a Lima en el centro de estas campañas (véase Griffiths, Nicholas: *La cruz y la serpiente*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial, 1998).

[14] Según el *Índice de la sección hechicerías e idolatrías del Archivo Arzobispal de Lima*, por Gutiérrez Arbulú, Laura, en H. Urbano y G. Ramos, compiladores: *Catolicismo y extirpación de idolatrías, siglos* XVI–XVII. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1993.

[15] Salazar-Soler, Carmen: "Embriaguez y visiones en los Andes. Los jesuitas y las 'borracheras' indígenas en el Perú (siglos XVI y XVII)", en Thierry Saignes, compilador: *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*. La Paz: Hisbol/IFEA, 1993.

[16] Salazar-Soler, *op. cit.*

[17] Taylor, William B.: *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages*. California: Stanford University Press, 1979.

los naturales deste Nuevo Mundo *en lugar del vino, con que muy frecuentemente se embriagaban*"[18].

Los hechos ocurren el día 1 de noviembre de 1806. Esta fecha resulta significativa, ya que es el día en que se realiza la celebración de Todos los Santos; además, es un día feriado. El día 2 de noviembre es la celebración de Todos los Fieles Difuntos en el calendario religioso católico, celebración que se unía a la anterior por recordar ambas a aquellos que murieron. Por ser el primer día de noviembre un día feriado, se convirtió en una de las fiestas religiosas católicas de mayor aceptación entre los indígenas, debido a que en ella aprovechaban para rendir culto a sus difuntos[19], para lo cual utilizaban la fiesta en que la Iglesia celebra el paso a la vida eterna de sus fieles bautizados como estrategia para rendir culto a sus antepasados.

El culto a los antepasados y los muertos era uno de los rasgos principales de la religión andina prehispánica. Deducimos que el acusado se hallaba ebrio porque habría participado de alguna celebración relacionada con esta fecha[20]. En las celebraciones andinas prehispánicas era común beber chicha hasta embriagarse, lo que constituía una forma ritual de relacionarse con lo sagrado:

"*Las crónicas del siglo* XVI *y* XVII *hacen referencia a las libaciones que acompañaban a la mayoría de cultos antiguos y sobre todo al culto de los muertos. Este culto y la ancestralidad constituyeron dos aspectos notables del sistema religioso andino prehispánico. En la época incaica los hombres andinos mantenían con sus ancestros y con los muertos en general relaciones de reciprocidad y dependencia. Ellos les ofrecían diversos tipos de dones y a cambio los ancestros garantizaban la fertilidad del suelo...*" (Saignes y Tierry, *compiladores* 1993: 27).

Cabe destacar, asimismo, que la celebración de Todos los Santos está también vinculada con la rebelión de Túpac Amaru, que se

[18] En Salazar-Soler, *op. cit.*, p. 15.

[19] Sobre todo en esta zona de Cajatambo, se han identificado en muchas Visitas de Idolatrías las prácticas religiosas que se realizaban en torno de los difuntos (véase Duviols, Pierre: *Cultura andina y represión*, *op. cit.*, 1986).

[20] Los rituales, como visitas a los cementerios, llevar licor y comida, así como flores a los difuntos, son prácticas ancestrales que perviven hasta nuestros días y que han sido revestidas en la fiesta de Todos los Santos.

inicia el 4 de noviembre, precisamente en el marco de estas fiestas tan importantes en el calendario ritual andino. Al respecto, O'Phelan considera que es significativo que la rebelión se inicie en el mes de los muertos: la captura del corregidor Arriaga se produce en el contexto de las celebraciones indígenas en las que, se supone, el cacique había "dialogado" con sus antepasados y había obtenido la legitimidad y fuerza necesaria para emprender su arriesgada empresa[21].

Aquí aparece ya la relación entre religión y ebriedad que desarrollaremos más adelante, y que podemos relacionar también con el tema de la rebelión y la disidencia.

2.1. Los actores del proceso

◆ El acusado

AGUSTÍN AÑASGO, INDIO. Vecino del pueblo de Cajamarquilla, anexo de la doctrina de Gorgor, cuenta 25 años y no tiene oficio conocido. Se le acusa de blasfemia heretical, pues dijo frente a testigos: "Si María santísima no hubiera sido puta, no hubiera parido". Esta frase era considerada como una blasfemia, porque cuestionaba la virginidad de la Virgen María, que es un dogma de fe. Cuando se le preguntó qué estaba haciendo el 1 de noviembre de 1806 por la tarde, respondió: "*Estaba en un sitio inmediato al rancho de Juliana Pomaguacho que se halla en este pueblo de Gorgor tomando chicha y no me acuerdo qué cosas hablé...*"[22]. En su defensa expresa que no profirió las palabras por las que se le acusa.

◆ Los funcionarios eclesiásticos

1. FRANCISCO ESPINOZA, doctor, vicario, juez eclesiástico del partido de Cajatambo y cura propio de la doctrina de Gorgor. Comisario del Santo Oficio de la Inquisición.

[21] O'Phelan, Scarlett: *La gran rebelión en los Andes. De Túpac Amaru a Túpac Catari*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1995.

[22] García Cabrera, Juan Carlos 1994: 545.

2. LUIS VÉLEZ, doctor, comisario del Santo Oficio de la Inquisición, cura de la villa de Huaura. Verifica el testimonio dado por José Garrido en Huaura, jurisdicción en la que éste reside.

3. YSIDRO GONZALES, nombrado defensor de Agustín Añasgo en ausencia del protector de naturales.

4. TIBURCIO HERVOSO, fiscal nombrado en los autos criminales. Acusa a Añasgo de los delitos de blasfemia y herejía.

5. BARTOLOMÉ MARÍA DE LAS HERAS, arzobispo de Lima.

Con respecto a las autoridades eclesiásticas que intervienen en el proceso, es interesante señalar que tanto el cura de Gorgor como el de Huaura fungen de comisarios del Santo Oficio, a pesar de que por ser éste un proceso de extirpación de idolatrías, la Inquisición no tenía jurisdicción. Hemos revisado otros procesos del siglo XVIII[23] en los que encontramos también que el cura encargado de llevar el proceso como juez eclesiástico o como visitador se define a sí mismo como comisario del Santo Oficio. Esto nos puede indicar que a pesar de que a partir del inicio del siglo XVII los indígenas no estaban sujetos a la Inquisición, cuando las visitas de idolatrías empezaron a decaer, así como también el Santo Oficio, a la larga se identificaron estas funciones.

◆ Los testigos del fiscal

Fueron cuatro, y todos ellos de diferente procedencia étnica.

1. JOSÉ GARRIDO. Natural de la villa de Huaura, transeúnte en Gorgor, casado, panadero, mulato de 40 años, es quien denuncia a Añasgo. En su testimonio, de fecha 3 de enero de 1807, manifiesta:

[23] *Visita de idolatría hecha en Checras y Andajes por el cura de la doctrina de* Paccho *doctor* Don Pedro *de Celis. Cajatambo*, 1725. AAL. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. XII, exp. 1; "Causa criminal de hechicería seguida por Antonio Tapaojo y otros indios del pueblo de Andajes". Cajatambo, 1725. AAL. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg. XII, exp. 2; "Autos de información contra los hechiceros. Andajes, 1725". AAL. Sección Visitas Eclesiásticas. Leg. 11, exp. XLVI. Todos éstos se hallan transcritos y publicados en García Cabrera 1994: 485-537.



Mulato con mujer mestiza. Museo de América, Madrid

"... hallándose conversando con algunos amigos en la tarde del dia primero de noviembre del año proximo pasado en un sitio inmediato al rancho de Juliana Pomaguacho sito en este pueblo de Gorgor llego un indio nombrado Agustín Añasgo vecino del pueblo de Cajamarquilla anexo a esta doctrina y habiéndose mezclado con otros que se hallavan en la puerta del rancho de la citada Juliana produjo en alta voz esta expresión: 'Si Maria santísima no hubiera sido puta, no hubiera parido'" (García Cabrera 1995: 539).

Cuando oyeron estas palabras, se retiraron escandalizados. Conocedores de su deber, presentaron la denuncia contra Añasgo, la que fue verificada con fecha 3 de enero de 1807.

Señala en la ratificación de su testimonio que se hallaba también presente Gelacio, de la doctrina de Gorgor.

2. GELACIO JACINTO VALIOS, natural y vecino de Gorgor, soltero, de oficio labrador, indio de 21 años. En su testimonio señala lo mismo que Garrido, y dice textualmente:

"... *paseando por las calles de este pueblo de* Gorgor *al llegar acia el rancho de la dicha* Juliana Pomaguacho *se acerco un indio nombrado* Agustín Añasgo *vecino del pueblo de* Caxamarquilla *anexo de esta doctrina a quien él y los demas oyeron decir las palabras siguientes*: 'Si Maria santísima *no hubiera sido puta, no hubiera parido*'" (García Cabrera 1995: 542).

Cuando se le preguntó acerca de la conducta y costumbres del acusado, dijo que "*sabe y le consta*" que es un hombre dado a la embriaguez, no es devoto y no se le ve asistir a misa ni cumplir con los "preceptos anuales". Señala que se encontraba con José Garrido y Teodoro Trujillo. En su ratificación añade que oyó al acusado decir lo mismo en otra ocasión.

3. TEODORO TRUJILLO, natural y vecino del pueblo de Gorgor, casado, de oficio sastre, mestizo de 22 años. En su testimonio dice:

"... *en una de las tardes del mes de noviembre del año pasado de* 1806 *junto a la casa de* Juliana Pomaguacho *oyo decir a un indio nombrado* Agustin Añasgo *vecino del pueblo de* Caxamarquilla *anexo de esta doctrina la expresion siguiente*: 'Si Maria santísima *no hubiera sido puta, no hubiera parido*'" (García Cabrera 1995: 543).

Cuando se le preguntó acerca de la conducta y costumbres del acusado, señaló que es dado a la embriaguez y que "siempre anda fugitivo por no venir a misa ni cumplir con los preceptos de la Iglesia".

Este testigo murió en Gorgor el 12 de agosto de 1807. Sólo recibió el sacramento de la penitencia, debido a su "muerte precipitada".

4. MANUEL SÁNCHEZ, natural de la hacienda de San Jacinto del Valle de Nepeña y residente en Gorgor, soltero, esclavo negro de 23 años de edad. En su testimonio declara que:

"... a fines del año pasado de mil ochocientos seis oyo decir que un indio nombrado Agustin Añasgo natural y vecino del pueblo de Caxamarquilla anexo de esta doctrina de Gorgor profirio en este dicho pueblo la expresión siguiente: 'Si Maria santísima pario fue por puta', y que esto puede puntualizarse en esta materia" (*García Cabrera* 1995: 543).

Cuando se le preguntó por las costumbres y conducta del acusado, dijo que no sabe sobre lo que se le pregunta. Fue el único testigo que no firmó por no saber.

Como durante el proceso muere Teodoro Trujillo, se recurre a cuatro testimonios que ratifican la veracidad de la palabra del testigo difunto.

◆ Los testigos de la defensa

1. PANTALEÓN URBISAGASTI, mestizo, vecino del pueblo de Gorgor, de 56 años. Señala conocer al acusado, que no le ha oído decir nada en contra de la religión y que es dado a la embriaguez. Entre sus apreciaciones aparece que el acusado posee los defectos que son comunes a los indios.

2. GREGORIO UGALDE, mestizo, vecino de Gorgor, de 50 años. Conoce al acusado, no le ha oído decir nada en contra de la religión; "es notado de ebrio". No ha apreciado nada reprensible en su conducta.

3. AVELINO LAURIANO, mestizo, vecino de Gorgor, de 30 años. Conoce al acusado; afirma que nunca ha dicho nada en contra de la religión, que es dado a la embriaguez y que posee los vicios propios de los indios.

Cabe destacar en estos testimonios que lo que consideraban como vicios propios eran la embriaguez y el ocio.

2.2. Los argumentos del fiscal

Expone que la borrachera es un vicio utilizado por los indios para cometer delitos y quedar impunes. Éstos están suficientemente "instruidos" en la "virtud" para distinguirla del vicio. Por lo tanto, merecen tener una sanción más dura por sus delitos. En el caso de este delito de blasfemia, la condición de ebriedad no debe exculparlo; más bien debe ser sancionado como si lo hubiera hecho un español:

"... S*u confesión no deja de ser un comprobante de su malicia*. E*n ella pretende indemnisarse negando abiertamente todos los cargos que se le objetan y lo que es mas, se acoje como a un asilo sagrado al detestable vicio de la embriagues intentando por este medio prevenirse contra los fundamentos que persuade y convence su delito y no dejan lugar alguno para escusarlo... ¿cómo podra escusarse con el vano pretesto de la embriagues quando de... los autos resulta havia proferido aquella proposición con pleno y deliberado juicio al tiempo de llegar a la casa de la citada* J*uliana, adonde fue con el objeto de tomar chicha según consta de su misma confesión*?" (G*arcía* G*abrera* 1994: 548).

Más adelante:

"Y *la verdad ¿qué cosa podría moderar el rigor de la pena cuando no aparece motivo alguno que escuse la gravedad de la culpa*? N*o son dudables las instigaciones que ha dispuesto el derecho en las penas correspondientes a los delitos que cometen los indios*. A*si parese que lo exigía el estado de innorancia en que se hallaban sumergidos y la insuperable dificultad de recibir la enseñanza e instrucción que deben tener en la ley.* M*as quando al presente se ven desterrados estos males mediante el celo de los ministros del* S*eñor, es preciso adoptar el rigor del mismo modo y en toda su estencion aun con respeto a los mismos indios*. ¿Q*ué diferencia puede haber entre el delito de un indio educado en lo político y en lo moral y el de un español por ejemplo que participa de la misma especie de instrucción*? S*i este pues se hace digno de la pena con proposición a la culpa del mismo modo el indio.* N*o hay nación tan feros*

y barbara en el mundo, dice San Juan Crisóstomo, *que con el ejemplo y enseñanza no dexe la barbaridad y dureza natural y vistiéndose de humanas costumbres se haga dócil y susceptible de las impresiones virtuosas*. L*os indios al presente logran en esta parte los mas cumplidos auxilios*. L*a comunicación que tienen con los cristianos, la exhortación que les dispensan sus parrocos y la administración de justicia que entre ellos y a la vista practican los juezes reales les descubren claramente la fealdad del vicio y el aprecio de la virtud*. Y*a pues no se debe tener a la vista aquella miserable condicion que executare tanto a su favor la benignidad y compasión y que obligara aminorarles la pena de sus mas execrables delitos...*" (G*arcía* C*abrera* 1994: 548).

2.3. Los argumentos del defensor de indios

Argumenta en defensa de Añasgo que cuando fue llamado a comparecer se encontraba en Cochas y acudió a Gorgor inmediatamente, lo que es un signo de su buena disposición. Dado que se encontraba ebrio, no tenía idea de haber cometido delito alguno. Al enterarse de la acusación y de lo que dijo entró en pánico, lo que prueba que no tenía conciencia de lo que decía y, por lo tanto, no obraba de mala voluntad.

El acusado es de Cajamarquilla y el delito se comete en Gorgor. Esto es significativo, porque el defensor argumenta que el fiscal se ha referido a los indios de Gorgor y a la utilización de la borrachera como medio para quedar impunes de sus delitos. Por esto no puede suponer que el acusado, siendo de otro pueblo, tenga el mismo carácter que los de Gorgor. Basado en este dato, concluye que los de Gorgor son "hombres viciados y corrompidos", puesto que se han valido de la borrachera para calumniar a Añasgo y decir que no asiste a sus obligaciones cristianas. Para mantener a su mujer y tres hijos, el acusado se va al valle a trabajar, donde cumple "con las obligaciones morales y las de su clase".

Se encuentra preso, duerme en el suelo y no tiene cobija. Su mujer, "pobre y desvalida", ha acudido a Gorgor con su pequeña hija, que aún no habla, y dejado abandonados a sus dos niños en Cajamarquilla.

Un dato interesante es que señala que al preguntarle a Añasgo por qué está preso, éste responde que "por bruto", lo que prueba que no fue consciente de su blasfemia:

"L*os defectos que se le imputan y se le han reconocido no trascienden a aquellos que son comunes a los indios siendo el principal la embriaguez, estos no traen consigo el error acerca de los dogmas, algo mas ellos fundan una especie de titulo que con arreglo a su condición debe excusarlo porque si mi parte hubiese llegado a proferir tales palabras no es dudable que hubiese sido las perturbaciones de la embriagues quando no sabia lo que proferia y quando a manera de un bruto solo se conducia por un impulso puramente material.* E*n este estado ¿podria sujetarse alguna pena*? N*ada menos la embriagues que reduce al hombre a tanto abatimiento lo hace incapaz de todo recato asi de culpa como de pena*... P*or otra parte ¿en que concepto estaran libres de toda nota los testigos que deponen contra dicha mi parte si se advierte la precipitación y facilidad en calumniar que caracteriza a la gente de baja esfera por lo comun viciosa e ignorante*?... Q*uien sabe si el odio y enemistad a ocasionado el mal que hoy sufre mi parte. ¿*S*eria de extrañar que aquella iniqua pasión tocase o meditase este medio de vengansa*?" (García Cabrera 1994: 557).

2.4. La sentencia

Es enviada por el arzobispo de Lima, Bartolomé María de las Heras, con fecha 9 de febrero de 1808:

"... E*n su consequencia y teniendo consideración a la naturaleza indica del reo, al vicio de ebriedad que le posee y a todo lo demas que pudiera inclinar-*

nos a tratarlo con la conmiseración con que las leyes favorecen a los de su clase deviamos de condenarle y le condenamos en que un dia sabado al tiempo de la misa comparezca encenizado el cabello y sobre el semblante a la presencia de su cura a fin de que alli desde el altar le reprenda de palabras a la vista del pueblo haciendole ver los excesos que le han precipitado el referido vicio de la ebriedad, su poca devoción y cuidado en asistir los dias de precepto al santo sacrificio de la misa y a escuchar la palabra del evangelio y su inobediencia en no haber cumplido con la confesión y comunión[24] *a que los fieles se hallan obligados apercibiéndole de que en otra reincidencia se le tratara con toda la gravedad a que se habia hecho acreedor por tan enorme injuria a la* Madre de Dios *encargándole que con serle su devoto hasta su muerte procure desagraviarla esperando de su bondad y patrocinio el remedio a sus vicios...*" (*García Cabrera* 1994: 558).

3. LA RELIGIÓN COMO SÍMBOLO DE LA IDENTIDAD ÉTNICA ESPAÑOLA Y LOS PROCESOS DE EXTIRPACIÓN DE IDOLATRÍAS

La religión cumple un papel fundamental en la vida social de todo pueblo, como medio de cohesión e identificación social. Lo sagrado y la vida cotidiana se interrelacionan mutuamente, formando parte y, a su vez, creando una cultura religiosa determinada. Cuando inscribimos el fenómeno religioso como parte integrante y fundante de la cosmovisión de una sociedad, percibimos su importancia como institución alrededor de la cual gira la cotidianidad de ésta.

A este respecto, Geertz[25] nos habla de la "dimensión cultural del análisis religioso"[26]. La idea fundamental de este autor es que la religión identifica las acciones realizadas por el hombre con "un orden cósmico" y proyecta las imágenes que posee de este orden al nivel de la experiencia humana. De este modo, el hombre fundamenta sus acciones con relación al orden cósmico que debe verse

24 Siendo Cajamarquilla pueblo anexo a la doctrina de Gorgor, le correspondía asistir a la doctrina y confesarse en Gorgor.

25 Geertz, Clifford: L*a interpretación de las culturas*. México: Gedisa, 1987.

26 "... la cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actividades frente a la vida..." (Geertz 1987: 88).

proyectado en el orden social donde transcurre su vida cotidiana. Así, podemos afirmar que la religión sacraliza y fundamenta la vida social. Nos lleva a una definición que resalta la dimensión simbólica de la religión, pues a través de los símbolos que se crean en torno de ella se engloban todos los aspectos sociales.

Siguiendo a Geertz[27], entendemos la religión como:

"U*n sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único*" (Geertz 1987: 89)[28].

Como es bien sabido, la evangelización de los pueblos amerindios fue una de las principales tareas de la Corona española. La conquista poseía un componente material (político) y otro espiritual (religioso). Los españoles no sólo tenían como tarea imponer su aparato estatal y político, sino que también debían evangelizar a los indígenas. Esto da una forma particular tanto a la evangelización como a la conquista: la tarea evangelizadora se hallaba totalmente ligada al Estado, dependiendo de él y constituyéndose en el sustento ideológico de éste.

El cambio social que ocurre como consecuencia del encuentro de dos sistemas culturales diferentes tiene como elemento dinámico y esencial el cambio religioso, pues en las dos religiones, la católica y la indígena, se van a dar cambios y transformaciones. Cuando dos pueblos se encuentran y se mezclan surge una nueva cultura que generalmente se convierte en una síntesis de ambas. Pero en nuestro caso este encuentro no se da en igualdad de condiciones; ocurre más bien que una cultura se subordina a otra, razón por la cual se dan procesos diferentes, menos espontáneos, con muchos

27 *Ibid*.

28 La religión es básicamente una comunicación simbólica entre los hombres y su divinidad en torno de la cual se organiza de algún modo la comprensión del mundo que rodea a los sujetos.

aspectos y niveles, debido a que la cultura subordinada busca defenderse y reordenarse. Los sujetos que viven estos cambios construyen diversos mecanismos y estrategias para resistirse y también adaptarse a su nueva situación.



Mulata a la entrada de la iglesia

Los valores de los símbolos religiosos empiezan a ser redefinidos. En nuestro caso específico, observamos que la continuidad de la práctica religiosa indígena es una estrategia y una forma de afirmación de la propia identidad ante la transformación de su mundo cultural. Pero, a su vez, asimila lo que la cultura nueva trae, no rechaza del todo a la cultura dominante, pues el indígena es consciente de que tiene que moverse en ella.

Durante los siglos XV, XVI y XVII el catolicismo cumple en España una función social determinante, pues ejerce gran influencia en las instituciones políticas y sociales.

La herejía era considerada la principal enemiga del catolicismo y se convierte en la razón del Tribunal de la Santa Inquisición, pues era la causante de la disidencia del pueblo y deformadora de la ortodoxia. El catolicismo que vino con los españoles estaba lleno de suspicacias contra la herejía y la idolatría.

La causa de esto es la Contrarreforma y la expulsión de la península ibérica de los moros y judíos, considerados enemigos de la fe

católica y de la Corona española. Como sabemos, para poder permanecer en los dominios de los reyes católicos muchos judíos y moros se convirtieron al cristianismo de modo formal. Éstos, junto a los alumbrados y brujas, se transformaron en el blanco de la Inquisición, institución que ejercía un importante papel de control ideológico[29] . Es importante añadir que el Tribunal del Santo Oficio estaba ligado directamente al Estado español, y que fue una institución creada por los reyes católicos para controlar la existencia de judíos y moros dentro de su territorio y sus dominios.

La religión católica es fundamental en la sociedad española durante el período de la conquista de América. Fue un elemento de cohesión durante la reconquista española y un símbolo de la identidad nacional. La limpieza de sangre se determinaba a partir de que los individuos se identificaran como cristianos antiguos. Así, pues, raza y religión estaban estrechamente relacionadas en el pensamiento español de la época. Para los españoles, el "otro" estaba definido por ser "infiel"; moro o judío era sinónimo de hereje y, por lo tanto, de peligroso y subversivo. Las instituciones religiosas y la religión como tal son concebidas como el sello que garantiza la adscripción étnica. Español es sinónimo de católico antiguo, de sangre pura, sin antepasados moros o judíos, quienes eran considerados extranjeros y herejes a la fe católica.

La blasfemia era considerada:

"*... una injuria proferida contra* Dios. Y *se le califica de inmediata cuando es a* Dios *a quien se ataca de manera directa y tiene el carácter de mediata cuando se refiere a cosa sagrada o a una persona especialmente vinculada a* Dios, *como pueden ser la* Virgen *o los santos del cielo*"[30] .

La blasfemia herética, de la que acusan a Añasgo, era competencia del Santo Oficio, pues cuestionaba los artículos de la fe e iba

[29] Para una visión general del papel de la Inquisición española en lo que respecta al control social e ideológico, se puede revisar Bennasar, Bartolomé: *Inquisición española, poder político y control social*; del mismo autor, "Modelos de la mentalidad inquisitorial y su pedagogía del miedo", en Alcalá: *La Inquisición española*, pp. 174-179. También, Alberró, Solange: *Inquisición y sociedad en México*, 1571-1700. México: FCE, 1988; Millar, René: *Inquisición y sociedad en el Virreynato peruano. Estudios sobre el Tribunal de la Inquisición de Lima*. Lima: PUC-Instituto de Historia/Ed. Universidad Católica de Chile, 1998.

[30] Millar, R., *op. cit*.

contra la ortodoxia católica. Esto nos pone en el caso de un indio procesado por la Inquisición, pues recordemos que todos los jueces eclesiásticos que ven el proceso colocan en la actas que son comisarios del Santo Oficio. Lo anterior nos sugiere que ya para el siglo XIX los indios eran considerados cristianos y que no necesitaban un fuero aparte en esta materia, como se venía haciendo con lo procesos de extirpación de idolatrías.

En el interesante estudio de Millar[31] , realizado a partir de 135 actas de procesos por blasfemia entre 1570 y 1700, resalta que este delito es cometido por sujetos de "todas las condiciones sociales", aunque prevalecían los pertenecientes a los niveles más bajos de la sociedad. Según los datos presentados por este autor, de un total de 96 procesos encontrados con información de profesiones o actividades se obtiene lo siguiente:

PROFESIONES O ACTIVIDADES DE LOS PROCESADOS	N°
Esclavos	33
"Mercachifles" (pequeños comerciantes)	11
Artesanos	12
Soldados	8
Marineros	5
Labradores	5
Personas sin oficio	3
Mineros	2
Sirvientes	2
Funcionarios	9
Religiosos	4
Profesores	2
Colegiales	1
Total	**97**

[31] *Op. cit.*

La blasfemia se producía sobre todo a causa de la mala suerte en el juego o por los malos tratos que recibían los esclavos por parte de sus amos. Es interesante señalar que entre los esclavos, tanto hombres como mujeres, ésta ocurre durante un castigo físico[32] . Si el(la) esclavo(a) estaba siendo azotado o golpeado lanzaba una blasfemia, pues sabía que el castigo cesaría de inmediato. Esta acción es, a decir de Millar:

"... *una respuesta iracunda ante la impotencia y el dolor que le produce el castigo... La fuerte incidencia de las blasfemias entre los esclavos, además se explica porque estaban convencidos de que los amos dejaban de castigarlos si pronunciaban algunas de ellas. Pero también las blasfemias de los esclavos aparecen como una reacción de éstos en contra del orden establecido. Corresponden a una protesta, la única que podrían esgrimir en ese momento, frente al estado y situación en que se encontraban. Ellos sabían que ese tipo de expresiones iban a impactar a quienes las oían, sin dejarlos indiferentes*"[33] .

Una gran parte de los procesos por blasfemia tenía su origen en denuncias hechas por personas cercanas al irreverente. Podían ser compañeros de trabajo, amigos, parientes, etcétera. Sólo en el caso de los esclavos la denuncia procedía de alguien de un *status* social superior: el amo o patrón. Todo esto nos indica que la consideración de la blasfemia como un delito que ofendía a la divinidad era una concepción que se hallaba bastante interiorizada en los miembros de la sociedad de aquella época, quienes estimaban que quien la cometiere debía ser juzgado y castigado.

Durante el proceso por blasfemia se examinaba al reo sobre la doctrina, es decir, se buscaba conocer si sabía perfectamente el Credo, el Padrenuestro, el Ave María, los mandamientos, así como su conocimiento y comprensión del sentido de los dogmas de la fe católica. También se indagaba si el reo cumplía o no sus obligaciones religiosas, como la asistencia a la misa del domingo y fiestas de

---

[32] Solange Alberró (*op. cit.*) encuentra algo similar para el caso de México, y sugiere que los esclavos utilizaban la blasfemia porque sabían que de ese modo intervenía el Santo Oficio y podían librarse por el momento de los malos tratos a los que eran sujetos.

[33] *Op. cit.*, p. 276.

guardar; si se confesaba y comulgaba por lo menos una vez por año y, por su puesto, si había recibido el bautismo y la confirmación. Indagaciones que se hacen también en el juicio al indio Añasgo.

La extirpación de idolatrías es la expresión de un momento histórico en el que las prácticas evangelizadoras del Arzobispado de Lima tienen como objetivo transmitir la nueva religión a los indios y erradicar la religión autóctona. Propiamente, la extirpación de la idolatría es un momento por el que la Iglesia revisa el estado de la evangelización realizada al principio. Busca corregir a los indios bautizados que están cometiendo un acto pecaminoso y un delito en contra de la fe recibida. Hace parte de las visitas eclesiásticas y llega a convertirse en un mecanismo de control ideológico y social. Así como la Inquisición condenaba a los judíos y luteranos, a los negros y mulatos hechiceros, los juicios de extirpación de idolatrías condenaban a los indios relapsos. José Barnadas[34] nos dice con relación a la idolatría:

"... *los responsables católicos la percibían y no podían menos de considerarla inadmisible, por su incompatibilidad con la fe y con la vida cristianas y por presuponer una persistencia más o menos orgánica del sistema religioso pagano que el bautismo cristiano supuestamente debía cancelar y abolir.* Naturalmente, *aquí sólo se justifica el tomar en cuenta la idolatría relapsa, pues los esfuerzos de extirpación sólo se dirigían contra ella...*" (Barnadas 1993: 93).

Las campañas de extirpación de idolatrías abarcan sobre todo el período comprendido entre fines de siglo XVI y poco más de la segunda mitad del XVII (en algunos casos hasta más allá del XVIII). Como los indígenas no estaban sujetos al Tribunal de la Inquisición, por ser considerados cristianos nuevos, la jerarquía eclesiástica regula en los tres Concilios Limenses las sanciones establecidas para los indios idólatras. Es sobre todo en el Tercero donde se ajustan definitivamente las sanciones para

[34] Barnadas, J.: "Idolatrías en Chacras (1560-1620). Datos sobre su existencia como paso previo para la valoración del tema de su extirpación", en H. Urbano y G. Ramos, compiladores, *op. cit.*

este pecado[35]. Así, el artículo 177 de la Quinta Acción del Tercer Concilio Límense señala claramente:

"*Que sean los indios constreñidos con penas convenientes a guardar los preceptos de la religión cristiana a que se obligaron por el baptismo, y que estas penas no sean espirituales, como censuras, de las quales se aprovechan poco los indios, sino penas personales o corporales.* Mas, *quál pena y hasta qué tanto se haya de executar por cada delicto no pertenece al cura determinallo, sino que el obispo ordena en su diócesis lo que se debía hacer, y a cada uno de los curas le cometa en esta parte la facultad que le pareciere conforme a la calidad de los nogocios y personas y a la capacidad del mismo cura.* Y *señalense penas para los que por negligencia dejan la misa o doctrina, item para los que no traen sus hijos a baptizar; item para los que dejan la fe y adoran los ídolos y guacas, y para todos los demás que usan supersticiones y ritos de infieles y son apóstatas de la fe o hazen contra la ley de* Dios" (Bartra 1982: 177).

El modelo para las campañas de extirpación parece ser el de la Inquisición, por lo que muchos autores consideran que es una inquisición para indios. Entre estos autores tenemos a Duviols (1977; 1986), Griffith (1998), García Cabrera (1994) y otros. Griffith señala que los extirpadores tenían como principal objetivo reprimir y no la labor pedagógica propiamente dicha, basándose sobre todo en una *pedagogía del miedo* como la Inquisición[36]; afirma que la extirpación estaba más próxima de ésta que de la actividad misionera.

Las campañas contra la idolatría fueron de naturaleza intermitente, debido a que no contaban con financiamiento propio ni con profesionales de carrera dedicados a darle una existencia institucional independiente[37]. Quizá por esto, a partir del siglo XVIII encontramos procesos llevados por los curas jueces eclesiásticos que son a la vez comisarios del Santo Oficio.

En general, los juicios de extirpación de idolatrías estaban precedidos de una visita eclesiástica e involucraban a toda la población

[35] Bartra, E.: *Tercer Concilio Límense*, 1582-1583. Versión castellana original de los decretos con el sumario del Segundo Concilio Límense. Edición conmemorativa del IV centenario de su celebración. Lima: Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima, 1982.
[36] Griffith, *op. cit.*; Bennassar, *op. cit*.
[37] *Ibid*.

del pueblo, identificando a los ministros de idolatrías y a sus seguidores. El proceso que hemos revisado se inicia con la denuncia de un mulato y atañe sólo al acusado, y es más un juicio por blasfemia que por idolatría, aunque el hecho de que el acusado estuviese ebrio era considerado ya una idolatría.

Las autoridades españolas reafirmaban su poder a través de la religión y el control desde ésta, reforzando además su identidad étnica. Los indios, aunque bautizados, pertenecían a una raza subordinada, que como tal estaba llena de vicios y defectos a los que la "cultura" de los conquistadores pondría fin. La religión católica era el símbolo de la supremacía de su raza, la que los diferenciaba y les confería poder y autoridad sobre los "otros".

En el proceso que nos ha tocado revisar no encontramos una campaña de extirpación ni una acusación de idolatría precedente, sino más bien una denuncia por blasfemia tal como se daba en el caso de la Inquisición. Podemos especular que el juicio al indio Añasgo es bastante *sui generis* debido a que posee las características de un proceso inquisitorial en lo que se refiere a la forma en que se inicia.

4. LA BORRACHERA

El estado de embriaguez o la borrachera era considerado una situación inferior en el individuo, y estaba siempre asociado a la cultura de los otros[38]. En el caso de los conquistadores españoles tenemos referencias claras a este respecto en las informaciones que nos han proporcionado los cronistas[39], las que sirven de fuente para la investigación.

La borrachera ritual era una práctica andina prehispánica que se extendía hasta las culturas mexicanas[40] y se convertía en una de sus

[38] "... el término castellano borrachera usado para calificar las conductas autóctonas de embriaguez revela en seguida el grado de incomprensión y desprecio del Conquistador hacia el 'Otro'" (Saignes, T., *op. cit.*, p. 12).

[39] Entre éstos podemos citar a Cieza de León: *La crónica del Perú*; Cobo: *Historia del Nuevo Mundo*; Garcilaso de la Vega: *Comentarios reales de los incas*; Lizárraga: *Descripción breve del Perú*, y Polo de Ondegardo: *Los errores y supersticiones de los Indios sacados del tratado y averiguación que hizo el Licenciado Polo*", entre otros. También en las *Cartas anuas de los jesuitas* y en los escritos de Acosta: *De Procuranda Indorum Salute*, y Arriaga: *Extirpación de la idolatría del Perú*, donde se encuentran una serie de reflexiones en torno de la práctica de la borrachera andina.

[40] Saignes, *op. cit.*; Taylor, *op. cit.*

prácticas colectivas más importantes, pues reafirmaba una serie de lazos sociales fuera incluso del grupo familiar. Tanto en México cuanto en el Perú se hallaba estrictamente regulada por el grupo dominante:

"Los momentos de ebriedad son momentos de licencia, y es posible tener un comportamiento contrario a las normas sociales, que si no es controlado puede revelarse peligroso para el orden establecido. Así lo entendían los inkas quienes se empeñaron en controlarlos. Recordemos además que fuera de ciertos contextos permitidos (las grandes celebraciones y otros rituales colectivos) los estados de ebriedad eran severamente controlados y las personas ebrias eran frecuentemente condenadas a muerte" (Salazar-Soler 1993).

Al irse los incas, los indios pudieron beber y embriagarse sin restricciones fuera de las épocas rituales. Aunque es significativo que Añasgo estuviera ebrio en la fiesta de Todos los Santos, cuando los indios aprovechaban para rendir culto a sus antepasados.

4.1. Borrachera y religión

Un aspecto de los rituales religiosos andinos era la embriaguez, a la que los estudiosos llaman "embriaguez ritual"[41] y que se realizaba en ceremonias colectivas, en las fiestas agrícolas, en las celebraciones a las huacas e incluso cuando techaban una casa[42]. En un principio ésta no fue tomada en cuenta por los evangelizadores, hasta que los jesuitas repararon en ella[43] y empezaron a verla como una amenaza por las siguientes razones: eran causa de la destrucción del cuerpo, generaban el olvido de la moral y favorecían los cultos andinos perpetuando de este modo esta práctica idolátrica.

Un ejemplo de ello lo tenemos en este caso:

41 Saignes, *op. cit.*
42 Ejemplos de esto los encontramos en todos los procesos de extirpación de idolatrías, y en los distintos análisis que se han hecho de éstos.
43 En esta exposición seguiré a Saignes, *op. cit.*

"... Es interesante en este sentido el recurso que presentó Domingo Mautino en defensa de don Pablo Guaman Chare, principal de Machaca convicto y confeso de idolatría. Éste –según el defensor– debía de ser dado por libre, no obstante las declaraciones y pruebas en su contra ya que al susodicho no se le probó que dejara de ser cristiano, pues todos le habían visto confesar y comulgar, oír misa y acudir a la doctrina, dando buen ejemplo, y no había el indio quitado adoración a Dios, ni obligaba a los otros indios a que no adorasen a Dios, o no asistiesen a la iglesia, ni a que hiciesen chicha y se la ofreciesen a los ídolos. Es más, él como principal había ordenado reparar en la iglesia del pueblo un retablo del altar mayor... este indio principal de Machaca no entendía cómo era posible no ser buen cristiano cuando él acudía a sus obligaciones de doctrina con toda puntualidad, *aunque alguna vez, **borracho**, participara en las fiestas gentilicias*[44] " (García Cabrera 1996: 27-28).

El embriagarse se convierte en causa del delito de idolatría. En la Quinta Acción del Tercer Concilio Limense encontramos una referencia expresa a la embriaguez como "causa de la infidelidad":

"108. Q*ue el vicio pestilencial de embriaguez, que es raíz de la infidelidad y de innumerables males, se procure por todas las vías posibles desterrar de la nación de estos indios lo primero, con autoridad y cuidado de los gobernadores y justicias, a los quales protesta este sínodo que no habrá firmeza en la fe de Jesucristo en esta tierra en tanto que los indios no fueren refrenados de este vicio de borracheras*. L*o segundo, con la diligencia y buena maña de los sacerdotes, a los quales se manda que primero les amonesten tres veces, y después con rigor corrijan a los que vieren emborracharse*. Y *principalmente persigan las borracheras públicas que se hazen con sus taquies y ceremonias, pues son indicios y señales de infidelidad y herejía*" (Bartra, 1982: 175).

Como vemos, en el caso que nos compete el fiscal de indios representaba claramente esta posición de la autoridad religiosa.

44 El subrayado es mío.

En su declaración de inicios del siglo XIX, él nos indica lo poco que ha variado a través del tiempo esta percepción de la embriaguez de las autoridades españolas. Más bien vemos cómo ha evolucionado en este proceso cuando señala que los indios utilizan este recurso para delinquir y luego no ser reprendidos. Un aspecto interesante es que tanto fiscal como defensor están de acuerdo en que la embriaguez es un vicio común de los indios.



Mulato feligrés

Saignes[45] sugiere que en los Andes se ha conferido una triple dimensión a la ingestión de bebidas alcohólicas, y que ésta tiene un significado simbólico que configura las relaciones sociales. Estas tres dimensiones son: 1) Las cualidades terapéuticas y nutritivas de las bebidas fermentadas, cualidades que son aprovechadas en un consumo sin excesos. 2) El alcohol como forma privilegiada de acceso a lo sobrenatural, en tanto permite, alterar el estado de la conciencia, comunicarse con los muertos y las huacas; y, 3) abre espacios de "*discusión o de crítica a las formas establecidas de la autoridad y de la jerarquía. En una situación de dominio colonial reforzada por una estratificación cultural y lingüística, la embriaguez permite una conducta de desafío al poder...*"[46]. Es en este tercer aspecto en el que, consideramos, se inscriben los comportamientos tanto de indios como de negros y castas. El acto de beber licor hasta embriagarse es una forma de disidencia contra el orden establecido y un escape del control mental ejercido por la cristianización e incluso la imposi-

45 *Op. cit.*

46 Saignes, *op. cit.*, p. 17.

ción de una nueva lengua. La borrachera da licencia para volver a la vieja religión, para conectarse con lo sobrenatural y para escapar del control de las autoridades blancas. Considero que en este punto la situación de indios y esclavos era similar, pues ambos abusan del consumo de alcohol.

4.2. El acto de beber en público y las relaciones interétnicas

Volviendo a nuestro proceso, tocaremos un punto que hemos dejado para el final por considerar que recoge lo visto anteriormente y le da sentido a los sucesos relatados. Una de las primeras cosas que llama la atención en el proceso contra el indio Añasgo es la presencia de testigos mulatos, indios, mestizos e incluso de un negro esclavo. Esto resulta llamativo, pues nos permite apreciar cómo estaba conformada la plebe a inicios del siglo XIX y nos proporciona un dato sobre las sociedades rurales.

La mayoría de los estudios sobre relaciones interétnicas privilegia las zonas urbanas de México y del Perú. En el caso peruano, el que más destaca es el trabajo de Jesús Cosamalón[47], en el que a partir de los Libros de Registro de Matrimonios de la Parroquia de Santa Ana se recogen y describen las redes sociales que se produjeron en su jurisdicción. En lo que concierne a las relaciones entre indios y negros, cuestionan la posición de que éstas fuesen irreconciliables. A partir del planteamiento de Flores Galindo, quien señala que las relaciones entre ambos grupos eran de enfrentamiento, Cosamalón se pregunta: "*¿era realmente así*?". El autor encuentra que en gran parte de los testimonios de matrimonios entre indios y negras, muchos testigos negros decían conocer tanto al novio como a la novia, lo que indica que existía cierto vínculo amistoso entre ambos grupos étnicos. La existencia de

[47] Cosamalón, J.: *Indios detrás de la muralla*. Lima: PUCP, 1999.

casos de violencia registrados lo ratifica, pues ésta surge en la interacción cotidiana y no niega la convivencia entre ambos grupos. Se comparten espacios comunes como el barrio, el oficio, la pulpería, la pila de agua, etcétera, en los que era inevitable la interacción entre unos y otros. A esto se ha referido también Carlos Aguirre, quien escribe:

"*Desde muy temprano en la colonia la ciudad de Lima cobijó una importante y heterogénea población que terminó por constituirse en uno de los más distintivos signos de la urbe: la plebe. Negros libres, españoles empobrecidos, mestizos de todas las clases, vagabundos, desempleados, peones y jornaleros, trabajadores eventuales, todos ellos compartían un mismo espacio, una misma inserción en la esfera productiva y social, valores culturales similares, y probablemente una misma valoración de la vida y el trabajo*" (Aguirre 1993: 165).

Es esta misma plebe la que encontramos en la provincia rural de Gorgor. Un panadero mulato, un indio campesino, un sastre mestizo se encontraban reunidos en un día de fiesta, por lo que se desprende de los testimonios. Parece ser que dada la cercanía a la ranchería de Jacinta Pomaguacho, lugar en el que se vendía chicha según uno de los testimonios, los testigos, a pesar de no expresarlo de modo explícito, se encontraban bebiendo chicha, socializando en un espacio público, como la chichería, que tal vez cumplía la misma función que la pulpería en la ciudad. Así, la chichería es presentada como un espacio en el que los miembros de la plebe, cualquiera que fuese su procedencia étnica, se encontraban compartiendo un momento de esparcimiento y solaz. Todo esto nos indica que en los ambientes rurales también se daban espacios propicios para la integración étnica y nos permite apreciar, como nos los presenta Cosamalón para la ciudad, una sociedad dinámica donde un panadero del valle de Huaura se encuentra de paso

en un pueblo de las serranías en un día de fiesta (1 de noviembre) bebiendo chicha con sus amigos. Lo mismo nos dice la presencia del testimonio de un esclavo natural del valle de Nepeña ubicado al norte del Arzobispado de Lima; es una lástima que el texto no nos diga qué hacía en el lugar. Podemos suponer que se encontraba trabajando en uno de los obrajes que constituían la base económica de la región[48].

En este punto vemos que lo que se daba en Lima se reproducía de alguna manera en el campo. Destaca la presencia de chinganas y pulperías como espacios en los que se produce el encuentro entre castas; los lugares donde se consumían bebidas y la calle eran los ámbitos donde se encontraban diariamente. Cosamalón[49] señala como características principales del contacto entre negros e indios, lo siguiente:

1. Los encuentros entre ambos se realizan de modo efímero, "sociabilidad repentina y fugaz", en espacios como la pulpería o la chingana. Se producían a consecuencia del hábito de beber alcohol entre varios individuos que muchas veces hasta desconocían el nombre de sus compañeros de copas. Esto es un indicador del lugar preponderante de la calle como ámbito de encuentro y relación.

2. Es en la pulperías y chinganas donde las noticias se conocen y transmiten.

Nosotros encontramos claramente estas características en el proceso al indio Añasgo. Recordemos que el esclavo Manuel dice que "*oyó*" que un indio profirió esta frase subida de tono y que fue su perdición; es decir, que se enteró de este acto por terceros.

[48] "La imagen de una población esclava dispersa... no debe confundirse con el aislamiento: es evidente que los esclavos entraban y salían de las haciendas, se reunían con sus amistades, familiares y seres queridos, organizaban diversiones, y en general tenían una vida 'social' muy intensa. Los tambos de las haciendas representaban un punto de encuentro muy importante en este sentido..." (Aguirre, Carlos, en *Agentes de su propia libertad*. Lima: PUCP, 1993).
[49] *Op. cit*.

5. CONCLUSIONES

En este documento hemos tratado de aproximarnos al significado de religión, borrachera y etnicidad en la sociedad colonial; elementos importantes y sugerentes a los que hemos dado una breve revisión y que han sido tratados someramente. En este punto sentimos que la investigación apenas se inicia, y que merece un análisis más profundo y una investigación más extensa.

Qué es lo que motivó al mulato José Garrido a acusar al indio Añasgo, es para nosotros un misterio. Pudo ser la envidia, una revancha relacionada con el hecho de que el acusado era un forastero o simplemente la necesidad de congraciarse con las autoridades. Lo que es cierto es que con su acción nos proporcionó un dato importante acerca de las relaciones interétnicas dentro de una doctrina rural y nos permitió aproximarnos a la relación entre etnicidad, borrachera y religión en el mundo colonial. No deja de ser sugerente el hecho de que se trate de un mulato –forastero, además– que acusa a un indio, lo que refuerza por otro lado la concepción de que existían diferencias entre ambos grupos étnicos.

La plebe siempre es vista por las autoridades como propensa al juego, la embriaguez y la violencia, aspectos que de algún modo marcan su identidad ya no como castas separadas (indios, negros, mulatos, mestizos), sino como un todo: "plebe". Así, para defender a Añasgo el defensor de indios emplea el argumento del ataque y se refiere a los testigos como "gente de baja esfera por lo común viciosa e ignorante"[50]. Aquí encontramos una mirada que coincide con la del fiscal: las autoridades blancas consideraban a los indios y castas como propensos al vicio y a la embriaguez, lo que de algún modo justificaba y reforzaba la concepción que el grupo dominante poseía de "*los otros*" como raza inferior.

[50] García Cabrera 1994: 557.

Bibliografía

Aguirre, Carlos: *Agentes de su propia libertad*. Lima: PUCP, 1993.

Aberró, Solange: *Inquisición y sociedad en México*, 1571-1700. México: FCE, 1988.

Barnadas, Joseph: "Idolatrías en Charcas (1560–1620). Datos sobre su existencia como paso previo para la valoración del tema de su extirpación", en H. Urbano y G. Ramos, compiladores: *Catolicismo y extirpación de idolatrías, siglos* XVI–XVII. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1993, pp. 89-105.

Bartra, Enrique: *Tercer Concilio Limense*, 1582–1583. Versión castellana original de los decretos con el sumario del Segundo Concilio Limense. Edición conmemorativa del IV centenario de su celebración. Lima: Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima, 1982.

Bernard, C. y S. Gruzinsky: *De la idolatría: Una arqueología de las ciencias religiosas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

Cosamalón, Jesús: *Indios detrás de la muralla*. Lima: PUCP, 1999.

Duviols, Pierre: *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo* XVII. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1986.

García Cabrera, J.C.: *Ofensas a Dios, pleitos e injurias: Causas de idolatría y hechicerías, Cajatambo siglos* XVII–XVIII. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1994.

García Cabrera, J.C.: "¿Por qué mintieron los indios de Cajatambo? La extirpación de la idolatría en Hacas entre 1656–1665", en *Revista Andina*, año 14, N° 1, julio de 1996, pp. 7–53.

Gareis, Iris: "Extirpación de idolatrías e Inquisición en el Virreinato del Perú", en *Boletín del Instituto Riva Agüero* N° 16, 1989, pp. 55–79.

——————— "La religión popular en la ciudad de Lima colonial", en *Allpanchis* N° 40, 1992.

Geertz, Clifford: *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa, 1987.

Griffiths, Nicholas: *La cruz y la serpiente*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial, 1998.

Puech, Henri Charles, director: *Movimientos religiosos de la aculturación*. Madrid: Ed. Siglo XXI, 1982.

Huertas Vallejos, Lorenzo: *La religión en una sociedad rural andina, siglo* XVII. Ayacucho: Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1981.

Marzal, Manuel: *La transformación religiosa peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial, 1983.

Marzal, Manuel: *El sincretismo iberoamericano.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial, 1985.

Millar, René: *Inquisición y sociedad en el Virreynato peruano. Estudios sobre el Tribunal de la Inquisición de Lima*. Lima: PUC-Instituto de Historia/Ed. Universidad de Chile, 1998.

O'Phelan Godoy, Scarlett: *La gran rebelión en los Andes: De Túpac Amaru a Túpac Catari*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1995.

Osorio, Alejandra: "Una interpretación sobre la extirpación de idolatrías en el Perú. Otuzco, Cajatambo, siglo XVII", en *Historia y Cultura* N° 20, 1990, pp. 161–199.

Pereyra Plasencia, Hugo: "Mita obrajera, idolatría y rebelión en San Juan de Churín (1663)", en *Boletín del Instituto Riva Agüero* N° 13, 1984-1985, pp. 209–244.

———————— "Chiquián y la región de Lampas entre los siglos XVI y XVII", en *Boletín del Instituto Riva Agüero* N° 16, 1989, pp. 21–54.

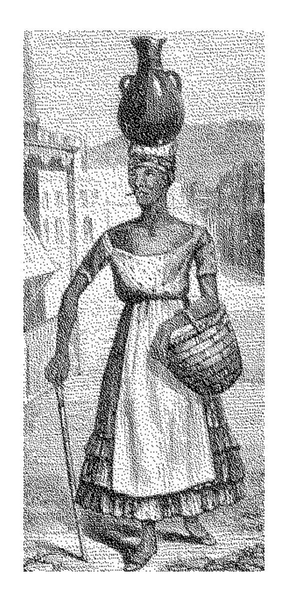
Saignes, Thierry, compilador: *Borrachera y memoria: La experiencia de lo sagrado en los Andes*. La Paz: Hisbol/IFEA, 1993.

Salazar-Soler, Carmen: "Embriaguez y visiones en los Andes. Los jesuitas y las 'borracheras' indígenas en el Perú (siglos XVI y XVII)", en Saignes, Thierry: *Borrachera y memoria: La experiencia de lo sagrado en los Andes*. La Paz: Hisbol/IFEA, 1993.

Taylor, William B.: *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages*. California: Stanford University Press, 1979.

Urbano, H. y G. Ramos, compiladores: *Catolicismo y extirpación de idolatrías, s.* XVI–XVII. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1993.

Urbano, Henrique: "Representaciones colectivas y arqueología mental en los Andes", en *Allpanchis*, vol. XVII, N° 20, 1982.



Diego E. Lévano Medina

De castas y libres
Testamentos de negras, mulatas y zambas en Lima Borbónica, 1740-1790

Con la llegada de los españoles al Nuevo Mundo no solamente se produjo el encuentro de dos culturas y un largo proceso de dominación y resistencia, sino también la implantación de nuevas instituciones y un nuevo orden social, donde las diferencias étnico-raciales fueron predominantes para la nueva estructura social. La caída demográfica de la población aborigen como consecuencia de las epidemias y enfermedades que aparecieron con la llegada de los extranjeros hacia mediados del siglo XVI, junto a las guerras de resistencia, fueron factores relevantes para considerar la introducción de la mano de obra negra esclava en reemplazo de la población nativa.

La introducción de negros en un número reducido en los territorios andinos se produjo con la misma llegada de los españoles. Luego del asentamiento y reconocimiento del nuevo territorio se inició la introducción masiva de esclavos negros al virreinato peruano. Si bien la trata negrera estuvo controlada por una serie de restricciones y reglas, al carecer España de colonias en África la Corona optó por recurrir a grandes compañías que abastecieran

de esclavos a los pobladores de Nueva Castilla. La convivencia de indios, españoles y negros en el espacio andino trajo como consecuencia el acelerado crecimiento y desarrollo de un mestizaje cultural y racial que se mantuvo y reprodujo durante todo el período colonial.

La sociedad colonial se estructuró con base en el origen étnico de sus pobladores. Así, peninsulares, criollos, la elite indígena, mestizos, indios, mulatos, pardos, zambos y negros libres y esclavos fueron fieles testigos de esta realidad, en la que las contradicciones y excepciones a la regla fueron parte del quehacer diario. Como resultado de este orden social organizado en castas, los negros libres y esclavos se movilizaron en dos esferas sociales aparentemente contradictorias: por un lado, formaron parte de la estructura económica colonial que los sometió a un sistema esclavista que los excluía y marginaba; por otro lado, esta exclusión los llevó a mediar socialmente con los sectores privilegiados creando mecanismos de supervivencia para poder subsistir en una sociedad polarizada dentro del discurso sociocultural de la época.

El presente ensayo constituye un acercamiento preliminar a la movilidad y vida cotidiana de mulatas, zambas y negras libres que a través de sus testamentos nos presentan rasgos de la historia y papel que desempeñó este sector de la población en la sociedad limeña entre 1760 y 1790. La revisión de los protocolos notariales nos da acceso a materiales que permiten observar –desde una perspectiva distinta– el desenvolvimiento de las castas de color en el espacio urbano de Lima, poniendo así énfasis en el elemento afroperuano. De esta manera, para reconstruir la historia de estos sectores sociales marginales no se recurrirá exclusivamente a los testamentos, sino que también se apelará a los protocolos notariales donde se encuentran los recibos de compra y venta de esclavos, cédulas de libertad que, entre otros documentos, nos

brindarán testimonio directo de la vida de los personajes a los que aludiremos en el presente estudio.

Un factor relevante en la mayoría de investigaciones relativas al tema es averiguar el lugar de procedencia de los negros que llegaron al virreinato peruano, aunque probablemente arribaron muy pocos bozales (oriundos del África), ya que la gran mayoría de los esclavos eran traídos de otras colonias españolas en América. En cuanto a la importación de negros al territorio peruano, Cristina Mazzeo (1993) encuentra tres etapas bien definidas. La primera se inicia a fines del siglo XVI, cuando el manejo de las licencias para el tráfico negrero era privilegio de la Corona española. Una segunda etapa es el trato a largo plazo que mediante un contrato se establecía entre la Corona y una compañía particular. Una tercera etapa corresponde al último tercio del siglo XVIII, cuando se da la apertura al libre comercio de esclavos bajo el contexto de las reformas borbónicas.

Estos mecanismos del trato negrero son claros testimonios que nos permiten entender que el origen de los negros en el Perú es muy variado, siendo este elemento importante para comprender el papel que desempeñaron en la estructura social, ya que al parecer no existió un grupo étnico predominante. Así, podemos encontrar negros bozales, angola, congo, guinea, terranovos, mina, etcétera, como lo indica en su testamento Teresa Carrillo, "negra libre de casta mina ladina en lengua castellana"[1] . Cabe anotar que a muchos negros se les asignaron denominaciones raciales que no coincidían con su origen, motivo por el cual no podemos tener una idea exacta del lugar de procedencia de cada uno de ellos. Si bien para la época estudiada muchos de los personajes identificados son originarios de Lima, aún se pueden encontrar casos como el de Manuela Antonia Placencia, negra, que declaró ser natural de Etiopia[2] .

[1] Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Protocolos notariales, Teodoro Ayllón Salazar, protocolo 94, fol. 2026. Lima, 1780-1783.

[2] AGN, Protocolos notariales, Pablo Saavedra, protocolo 937, fol. 136. Lima, 22 de junio de 1790.

En la ciudad de Lima este conglomerado de razas hizo posible la convivencia de diferentes naciones étnicas. Así lo señalan los censos publicados en el siglo XVIII, las revistas y tradiciones que recogieron los testimonios de la época y los viajeros, inmejorables testigos de la realidad limeña. Según los censos del siglo XVIII, son las castas el segundo grupo predominante del total de la población. Esto se puede observar en el censo que se realizó para la provincia de Lima en 1797:

Cuadro 1

Población de la provincia de Lima

según la *Guía del Perú* de 1797

PARTIDOS	CLÉRIGOS	RELIGIOSOS	RELIGIOSAS	BEATAS	ESPAÑOLES	INDIOS	MESTIZOS	PARDOS LIBRES	ESCLAVOS	TOTAL HABITANTES
Cercado	309	991	572	84	18 219	9 744	4 879	10 231	17 881	62 910
Chancay	18	15			969	7 510	1 081	758	3 604	13 955
Santa	10				279	873	1 237	108	827	3 334
Cañete	15	19			465	7 025	737	992	3 363	12 616
Ica	22	75			2 158	6 607	3 405	4 305	4 004	20 576
Canta	20				57	10 333	1 723			12 133
Huarochirí	25				220	13 084	592	19	84	14 024
Yauyos	12				13	8 005	93	1 451		9 574
Total provincias	431	1 100	572	84	22 380	63 181	13 747	17 864	29 763	149 122

Fuente: AGN–Colección Moreyra D1-Leg. 45–Doc. 1335.

De este cuadro podemos inferir que sólo para el Cercado de Lima los pardos libres constituían el 28% de la población frente a un 29% de españoles que componían una mínima mayoría.

La población no española constituía el 45% del total de la población; tanto los hombres libres como los esclavos se dedicaron en su gran mayoría a trabajos domésticos o artesanales. No hay que olvidar que en la Lima del siglo XVIII contar con los servicios de uno o más esclavos era un lujo que sólo se podía dar cierto sector de la sociedad colonial e incluso, como indica Flores Galindo, la adquisición de esclavos sirvió quizá como fuente indispensable de ingresos para unas capas medias que lindaban con la pauperización (Flores Galindo 1991: 98).

El acceso a la adquisición de esclavos no fue ajeno a los mulatos, mestizos, zambos o incluso negros libres, como es el caso del limeño Bartolomé Carrión, moreno libre, quien en 1796, de partida a España en el navío *San Pedro*, declaró en su testamento contar entre sus bienes con cuatro piezas de esclavos: "José Danuario, José Carrión, María Dolores y María Josefa Vega"[3] . Otro caso es el del negro criollo Augustín de Villalobos, quien tenía por esclava a una negra nombrada María Josepha, de casta conga y de más de cincuenta años de edad. Esta esclava había sido comprada por Villalobos a don José Bermudes y Sotomayor en 1758 para emplearla en su servicio personal[4]. La necesidad de contar con una persona que la ayudara en las labores de la casa o le sirviera en cualquier otra faena fue considerada por Juliana de Agüero, morena libre, quien en marzo de 1782 compró por cien pesos a la esclava María Antonia Conga, hasta la fecha propiedad de doña Francisca Suárez[5] . Esta posibilidad de contar entre sus propiedades con esclavos o inmuebles llevó a los morenos, mulatos o zambos libres a marcar ciertas diferencias entre sus congéneres, incluso con aquellos de su propia casta, formando una suerte de elite negra que tenía vinculaciones con los sectores emergentes de la ciudad. Pero a pesar de su comprobada solvencia económica, esta elite negra estaba sometida a las leyes y reglas de juego que había impuesto la Corona.

[3] AGN, Protocolos notariales, Lucas Bonilla, protocolo 145, fol. 322v. Lima, 1796.
[4] AGN, Protocolos notariales, Valentín Torres Preciado, protocolo 1060. Lima, 1766.
[5] AGN, Protocolos notariales, Teodoro Ayllón Salazar, protocolo 94. Lima, 1780-83.

La Corona española era muy estricta en cuestiones de origen étnico. Así, los negros libres, a pesar de contar con una hacienda sustanciosa, tuvieron que acogerse a las leyes hechas especialmente para determinar su comportamiento en la república de españoles. Por ejemplo, tenían que pagar anualmente un marco de plata como tributo, a excepción de los hijos de negros libres o de aquellos nacidos de la unión de esclavos con indias. En cuanto a la relación con los españoles, la legislación estipulaba que en el caso de los hijos que nacieran de la unión de un español con una esclava, correspondía al padre tener la primera opción de comprar la libertad de su vástago. Otro punto que debía tomarse en cuenta era aquel que establecía que ninguno de estos hombres o mujeres pardos de color libres podría portar armas, salvo aquellos que pertenecieran a las compañías de la milicia. En cuanto a las milicias, Ben Vinson III indica que ésta fue una de las pocas instituciones coloniales que ofrecía a los negros y las castas la misma representatividad política, social y legal que detentaban la fuerzas armadas frente a los litigios civiles o criminales (Ben Vinson III 2000). Así, la milicia constituyó un nuevo espacio que otorgaba privilegios y *status*. Adicionalmente, otras leyes establecían la forma y estilo de vestimenta que debían llevar las mujeres de color.

1. EN BUSCA DE LA LIBERTAD

Se sabe que los negros esclavos llegaron al Perú casi al mismo tiempo que los españoles. Durante mucho tiempo se pensó que a la población esclava sólo se le había utilizado como mano de obra en las plantaciones costeras. Poco a poco las investigaciones históricas fueron revelando la diversidad de empleo de la fuerza de trabajo del negro esclavo en el interior del virreinato. Se pudo aclarar así que los negros esclavos fueron utilizados para todo tipo de trabajo. No era necesario mantenerlos encerrados en planta-

ciones u obrajes; muchos dueños de esclavos los ocuparon en diversos oficios, fueran artesanales o como arrieros, vaqueros, cocheros o en el servicio doméstico.

Durante un período prolongado de sus vidas los negros recrearon diversos mecanismos para poder llegar a obtener su libertad. Uno de los más comunes fue la huida de la casa de los amos para convertirse en cimarrones. Otros, sin embargo, optaron por mecanismos más tediosos en el tiempo, pero seguros: esperar la muerte de sus amos con la esperanza de que en sus testamentos éstos les concediera el privilegio de quedar libres en consideración a los servicios prestados, o simplemente comprar su libertad con su propio trabajo. Al momento de testar, Isabel Mudarra, de casta mina, puso particular énfasis en el destino que tendrían los esclavos que la habían acompañado a lo largo de su vida, manifestando: "declaro por mis bienes una negra Rosa de casta mina que la hube y compré en cien pesos y por ser vieja es mi voluntad que sólo sea vendida en cincuenta pesos, con la condición de que no pueda ser vendida a mayor cantidad; mando y es mi voluntad que un negro mi esclavo nombrado Antonio Ollague marido de la expresada Rosa sea libre desde mi fallecimiento en adelante sin cargo ni gravamen alguno en remuneración a su fidelidad y buenos servicios"[6]. De esta manera, Isabel Mudarra reconoció los servicios prestados por sus hermanos de raza.

Tener esclavos entre los bienes era un beneficio de pocos. Por lo general, los dueños de esclavos no se tentaron el corazón para venderlos, aunque eso significara desintegrar las unidades familiares. No fue éste el caso de doña María Josepha Ortiz de Torquemada, quien en 1750 vendió al padre Prudencio Pulesio de Ayala, de la orden de San Francisco, a su esclava mulata María Magdalena, de veintiún años de edad y dos hijos, "el uno nombrado Juan de Dios de edad de dos años que hube y compré

---

[6] AGN, Protocolos notariales, Valentín Torres Preciado, protocolo 1062. Lima, 30 de diciembre de 1770.

con la dicha su madre de don Juan Fernández Llano vecino de esta ciudad por escritura... del veinte y cuatro de mayo del año pasado de mil setecientos cuarenta y nueve, y el otro hijo de la referida nombrado Francisco Remigio de edad de nueve meses que nació en mi casa y todos los tres se los vendo... en precio y cuantía todos de setecientos y cincuenta pesos de a ocho reales"[7]. No hay que olvidar que la compra de mujeres esclavas se ve restringida a partir de mediados del siglo XVII, cuando de cierta forma se limita la trata de esclavos africanos, motivo por el cual se buscará remplazar esta carencia recurriendo a los hijos de las esclavas, ya que la condición de esclavo se transmitía tan sólo a través de la madre.



La zamba (a la procesión).
Litografía de Bonaffé. Lima, 1855.

Para Christine Hünefeldt (1988), la vida cotidiana de la mujer esclava en la Colonia transcurre en tres ámbitos: en el servicio doméstico, en la calle como jornalera pero residiendo en la casa de sus amos, y como mujer asalariada que vivía fuera de la casa de sus amos. Hacia fines del siglo XVIII se puede encontrar a las mujeres esclavas en actividades laborales fuera de la casa y de la vigilancia de su amo, contribuyendo con una cantidad fija de su jornal. Las mujeres esclavas podían acceder a labores artesanales, que en su gran mayoría eran desarrolladas por sujetos de las castas, libres o esclavos.

El trabajo doméstico condujo a que mulatas, negras, zambas, etcétera, libres o esclavas, se vieran estrechamente vinculadas a la convivencia cotidiana que establecieron con sus amos, lo que no pocas veces hizo posible que engendraran descendencia.

7 AGN, Protocolos notariales, Valentín Torres Preciado, protocolo 1053, fol. 25v. Lima, 1750.

En octubre de 1788 doña Petronila Barrera otorgó la libertad a Francisco Borja, de casta chino, quien había nacido en su casa y era hijo de Lorenza Barrera, su esclava. Francisco recibió su libertad en la pila bautismal de la Iglesia de Santiago del Cercado. Igual suerte corrió la segunda hija de Lorenza, María Melchora, mulata. Ambos esclavos eran hijos del hermano de doña Petronila, lo que determinó que ésta considerara pertinente otorgar la libertad a quienes eran en realidad sus sobrinos ilegítimos[8]. Según el discurso colonial, la mujer de "casta" no tenía reparos para cometer acciones vergonzantes, hecho que contribuyó a la generalización de un imaginario que asignaba a la mujer de color una sexualidad sin restricciones asociada incluso con la inmoralidad sexual. Pero estas acciones deben ser vistas como mecanismos que las mujeres de "castas" utilizaron para poder ganar los beneficios de la libertad por parte de sus amos.

La gratitud expresada por los amos para con sus esclavos se vio reflejada al momento de la muerte, con la extensión de los testamentos. Así, María Rosa Malo, morena libre, indicó en su testamento que era su voluntad que "Isabel Malo mi esclava nacida de Tomasa Malo igualmente mi criada por haberla criado como si hubiese sido mi hija y en atención a haberme servido fiel y legalmente... quede por libre y exenta de toda esclavitud después de mis días"[9]. Además de otorgarle la tan anhelada libertad, María Rosa Malo legó a Isabel un armarito y trastes propios de la vida doméstica.

2. LAS TESTADORAS Y SUS BIENES

En el marco de la historia de la familia, los testamentos constituyen una veta importante que nos permite percibir las actitudes de los hombres y mujeres frente a la vida y la muerte; también nos dan a conocer el universo doméstico en el cual se desenvolvían. Hay que tener en cuenta que la elaboración de los testamentos se produjo

[8] AGN, Protocolos notariales, Teodoro Ayllón Salazar, protocolo 95. Lima, 1784-89.

[9] AGN, Protocolos notariales, Lucas Bonilla, protocolo 145. Lima, 15 de diciembre de 1796.

en circunstancias disímiles: al momento de la muerte, al embarcarse en un largo viaje, etcétera, motivo por el cual nos muestran rasgos tanto de la vida privada como de la vida pública del testador.

Los testamentos de negras, mulatas y zambas libres no son la excepción. Como todo protocolo de la época, comienzan con una declaración de fe en la cual ponen de manifiesto su identificación étnica dentro del aparato social: "Yo Margarita Quiroga y Cotera de casta parda libre, natural que declaro ser de Lambayeque e hija legítima de Don Diego Quiroga y de Brigida Cotera"[10]; "Yo Francisca de Soto parda libre natural del valle de Nazca, hija natural de María Castellares y de mi padre no me acuerdo de su nombre ni apellido"[11]. Seguidamente realizan su reconocimiento del cuerpo y el alma, donde ponen de manifiesto su creencia en una divinidad superior y su devoción por alguna imagen o personaje de la cristiandad, para luego pasar a dar la relación de sus bienes y las transacciones económicas que realizaron hasta el momento de dictar su testamento.

Francisca de Soto, parda libre originaria del valle de Nazca, hija natural de María Castellares y de padre no conocido, interpuso su testamento en junio de 1777; al parecer no tomó estado de casada ni tuvo hijo alguno. En su vida se había dedicado a formar una pequeña fortuna que le permitiera vivir con decoro, por lo que adquirió una casa en la calle de los Tintoreros abajo del Puente junto al río que sale de los Peynes de la Alameda. El pago por ella fue al contado y sobre ella no se impuso ningún censo ni gravamen. Al momento de su muerte solicitó se fundara una capellanía lega libre, la que estaría exenta de la jurisdicción eclesiástica. Cabe anotar que existieron en general dos clases de capellanías: unas podrían ser legas o mercedarias y otras eclesiásticas o colativas. Las primeras eran aquellas fundadas sin la intervención de alguna autoridad eclesiástica, no había en ellas colación ni canónica

[10] AGN, Protocolos notariales, Lucas Bonilla, protocolo 122. Lima, 18 de enero de 1800.
[11] AGN, Protocolos notariales, Valentín Torres Preciado, protocolo 1061. Lima, 9 de junio de 1777.

institución, ni podía tener el diocesano ninguna intervención en los bienes afectados a su sostenimiento[12]. Los gastos de la manutención de la capellanía estarían cubiertos por los réditos que generara la casita de la calle de los Tintoreros. Esta capellanía la gozaría el aún niño Marcos de Agüero, a quien Francisca de Soto había criado. La fundación de una capellanía constituyó una de las formas más comunes de perpetuarse en la memoria colectiva de la sociedad y ganar indulgencias en el cielo, práctica que estuvo muy difundida en todos los estamentos sociales.



Mujer Mulata finamente ataviada y enjoyada
1690-1720

Entre sus bienes, Francisca de Soto declaró tres esclavos a los que recompensó de distintas formas. A la mulatilla María de la O, hija de su esclava María Antonia, le dejó doscientos pesos para que pudiera comprar su libertad, estipulando que no podía ser vendida por más de ese precio. Además, Francisca otorgó a su esclava María Antonia la libertad de vientre para que luego de su muerte todos sus hijos e hijas nacieran libres. A otra esclava nombrada Bernarda, de cinco años de edad, le legó cien pesos para que comprara su libertad y también le otorgó la libertad de vientre, al igual que a su madre. Al tercero de sus esclavos, que era un negro viejo nombrado Joseph, de casta cabo verde, le otorgó la libertad con la única condición de que cada día –por el resto de su vida– le pagara al niño Marcos de Agüero un real para que éste pudiera sostenerse[13]. Este tipo de

12 Ots Capdequi, José María: *Manual de historia del derecho español en las Indias y el derecho propiamente indiano*, tomo II. Buenos Aires, p. 163.
13 AGN, Protocolos notariales, Valentín Torres Preciado, protocolo 1061. Lima, 9 de junio de 1777.

acciones y desprendimiento material ponía de manifiesto el sentido caritativo y agradecimiento de las personas que, de alguna manera, se verían retribuidos al momento de la muerte, quizá con una misa o rosario que les servirían para aliviar su ánima.

Al momento de fallecer la parda libre Francisca Soto, su albacea pudo encontrar en la vivienda de la susodicha los bienes que ésta había acumulado en vida, haciendo una relación de los mismos. Así, tenemos:

- Una mulatilla nombrada María de la O, de veinticinco años de edad.
- Una mulatilla nombrada Bernarda, de seis años de edad.
- Un negro viejo nombrado Joseph, de casta cabo verde.
- Una casita con dos piezas de vivienda y una tienda anexa con su trastienda y corral, en la que se encontró un jardín con ciento noventa y tres macetas de botija partidas.
- Una tinajera mediana de madera con su piedra de estila.
- Siete sillas viejas ordinarias.
- Cuatro taburetes ordinarios viejos.
- Una mesa mediana ordinaria y otra pequeña.
- Una caja grande vieja con argolla y carboneras de hierro, su chapa y llave.
- Otra dicha mediana con su chapa y sin llave.
- Tres estrados de tabla de Chile, uno de ellos quebrado.
- Un pabellón viejo.
- Quince lienzos viejos de varios tamaños en que se incluyen los seis que dejó legados la testadora al niño Marcos Agüero.
- Una cuja de cocobolo de una cuerda y otra dicha ordinaria.
- Una caparazón de baqueta antigua bordada de verde.
- Un par de petacas chilenas muy viejas.
- Un biombo de crudo pintado viejo y quebrado.
- Un arpa vieja.
- Un espejo de una tercia de largo con su marco embarnizado de charol.

- Un retazo de prusiana carmesí de dos varas.
- Una silla vieja de camellón de musgo.
- Unas mangas de camisa con su jubón de cambray.
- Dos olletas, un almires sin mano, un perolito.
- Una picadera, cinco varillas de fierro de cuja y una cadena de fierro con su candado.

Al igual que Francisca Soto, Nicolasa de Echevarría también optó por fundar una capellanía de misas que la perpetuaran por el resto de los tiempos. Así, fundó el aniversario de misas bajo el patronato de legos, libres de toda jurisdicción eclesiástica. Para el sostenimiento de este aniversario impuso el valor de la renta de su casa que se encontraba frente del Tambo Real de la Estrella en la Guaquilla de Santa Ana, adquirida en remate público por la suma de mil ochocientos pesos, de los cuales pagó ochocientos pesos al contado y los mil pesos restantes quedaron impuestos a censo a favor del Monasterio de Santa Clara. Para el usufructo del aniversario se tenían que separar los dos cuartos y un corralito que la testadora había dejado a Leonarda, Joseph y Juan Mathias Ordoñez para que junto a su padre vivieran por el resto de sus días, "y si no los ocuparen los puedan arrendar a quien quisieren y perciban su arrendamiento", además de otro cuarto que dejó a María Soledad Collantes. Nicolasa indicaba que las misas debían decirse en nombre de sus padres, parientes y "demás personas a quienes fuere en algún cargo u obligación". Se dirían las misas que alcanzaren de los réditos de la casa, a razón de un peso la limosna "de cada una que se han de decir perpetuamente en la capilla de las Ánimas de la Iglesia de Santa Ana por el capellán que fuere de la cofradía de las Ánimas"[14].

La asociación a una cofradía fue muy común entre hombres y mujeres de la ciudad. En el caso de las castas su participación fue muy notoria, ya que, al igual que los españoles e indios, éstos formaron cofradías propias a su nación. Así se pueden encontrar cofradías de negros

[14] AGN, Protocolos notariales, notario Orencio de Ascarrunz, protocolo 74. Lima, 21 de mayo de 1746.

congo, panameños, de mulatos, zambos, morenos. Recordemos que las cofradías eran asociaciones religiosas de socorro mutuo, constituidas generalmente por laicos, quienes, movidos por una clara finalidad espiritual y benéfico-asistencial, se organizaban bajo la advocación de algún santo patrón o advocación mariana con un sistema de cargos rotativos. Las castas vieron en la cofradía un instrumento de ascenso social que les permitiría ser partícipes de los diversos acontecimientos culturales y religiosos de la ciudad y donde podrían demostrar su capacidad económica y de convocatoria.



Mujer negra en reunión

En el siglo XVIII, los espacios de sociabilidad de la mujer aún se encontraban muy restringidos. La familia y el rol que la mujer cumplía dentro de ella era una de las preocupaciones de la Corona. Así, el espacio doméstico había sido revitalizado como el lugar donde la mujer debía desempeñar un rol "ilustrado": el logro del bienestar, el decoro y el orden de su hogar (Zegarra 1999: 185). En este contexto, los conventos se convirtieron en "institutos de perfección" que tenían como tarea resguardar a las mujeres de las vicisitudes propias del siglo. Los negros habían sido excluidos del derecho de profesar en alguna de las órdenes religiosas asentadas en la ciudad; su ingreso a los monasterios sólo se podría producir como donados o esclavos de las monjas o sacerdotes. Dentro de los monasterios y conventos se reproducía la jerarquización de la sociedad extramuros; así, contar con esclavos de servicio era privilegio de pocos. Una excepción fue Prisca Calvo, parda libre,

seglar del monasterio de Santa Catalina de Lima, quien se refugió en dicho convento para protegerse de los peligros del siglo. Ella había comprado una celda dentro del monasterio, y al momento de dictar su testamento pide que ésta no se venda ni enajene a persona extraña; más bien solicita se dé preferencia de compra a Pascuala Ternero, seglar de dicho monasterio. En su celda había guardado una serie de trastes propios de la vida doméstica y un número considerable de lienzos que heredó a Gregoria Caero[15].

Los matrimonios interétnicos fueron una de las costumbres contra las que luchó la Corona española; la Iglesia Católica respetó, por lo menos hasta la publicación de la P*ragmática* S*anción* de 1776, la libertad de elección de los novios. Sin embargo, nunca vio con buenos ojos la unión entre indios (as) y negros (as) (Cosamalón 1999: 193); el miedo a que se asociaran indios y negros era latente en la "república de españoles". Uno de estos casos es el del matrimonio de María Lascano, criolla libre, y Pedro Carvajal, indio. María Lascano, natural de la ciudad de Lima, se casó con Pedro Carvajal, y de este matrimonio nacieron cuatro hijos. Durante su matrimonio pudieron adquirir dos casas en el pueblo de Magdalena, una de las cuales se vendió en ciento diez pesos para cubrir los gastos del funeral de Pedro. María contaba como sustento con las rentas que le generaban las cinco fanegadas de tierras en el valle de la Magdalena y que tenía arrendadas a don Gonzalo Cayetano de la Torre, al igual que un solar que se encontraba ubicado en el mismo pueblo. Al momento de morir declaró como sus únicos herederos "a Francisca, Luciana y Thomas Carvajal mis legítimos hijos y a Martín de Carbajal mi nieto hijo de la dicha Ursula mi hija difunta"[16]. Otra forma peculiar de matrimonio es el de mulatas, negras o zambas libres con negros esclavos, como María del Carmen Villarroel, morena libre, quien había contraído nupcias con Santiago Lobatón, negro esclavo. María del Carmen no procreó hijos dentro del matrimonio, pero tenía por hija natural a Juliana

---

[15] AGN, Protocolos notariales, notario Valentín Torres Preciado, protocolo 1060. Lima, 1766.

[16] AGN, Protocolos notariales, notario Orencio de Ascarrunz, protocolo 74. Lima, 13 de junio de 1743.

Villarreal, negra esclava, quien habría nacido cuando su madre aún no había obtenido su libertad[17]. Isabel Mudarra, de casta mina, también optó por casarse con Antonio Velasco, esclavo de los herederos del licenciado don Manuel Velasco[18].

María Josepha de Paz, negra libre de casta terranova, vivió una vida larga, a diferencia de muchos de sus congéneres. Ella contó con el privilegio de ver a sus bisnietos, lo que nos muestra la longevidad de esta mujer. Fue casada en primeras nupcias con Francisco Contija, de cuyo matrimonio nacieron dos hijos que al momento de testar ya eran difuntos. A pesar de que su hijo había fallecido, María Josepha reconoció en su testamento a los vástagos que éste había procreado con la parda libre Magdalena Herrera, de los cuales a la fecha en que dictó su testamento sólo vivían cinco. De sus cinco nietos, fue Baltasara Paz quien la hizo bisabuela. María Josepha de Paz se casó en segundas nupcias con Ramón Suárez, negro libre de casta terranova, con el que no tuvo descendencia. Luego del terremoto de 1746 fabricó a su costa el rancho que le serviría por vivienda, ubicado dentro de las fincas de su antiguo amo. María Josepha tomó la precaución de que si por algún motivo el amo quisiera quitarle a su marido dicho rancho, éste podía derrumbar todo menos el cuarto que le servía como dormitorio, para que de esta manera fuera posible vender las puertas y tales para su sostenimiento[19].

Entre sus bienes contaba con mil pesos de a ocho reales, cuatrocientos pesos en caritas y seiscientos en plata vieja macuquina. Este dinero se encontraba en poder de doña Rosa Paz, quien había sido su ama, y al momento de su muerte sería entregado y repartido de la siguiente forma:

"se separen ciento cincuenta pesos y se le paguen a mi marido durante su vida las dos cofradías que Yo le pago, como también lo mande enlutar, dándole dos camisas de Royal, una chupa, un par de calzones, un par de medias de

[17] AGN, Protocolos notariales, notario Orencio de Ascarrunz, protocolo 76. Lima, 18 de abril de 1749.
[18] AGN, Protocolos notariales, notario Valentín de Torres Preciado, protocolo 1062. Lima, 30 de diciembre de 1770.
[19] AGN, Protocolos notariales, notario Fernando de la Hermosa, protocolo 528. Lima, 10 de abril de 1779.

lana, un sombrero negro, un par de zapatos y un capote... mando que de lo restante lo destine mi Albacea en pagar los derechos de mi funeral y entierro, honras y misas por mi alma y la de mi hijo Joseph Antonio. A cuyo fin se agregara lo que se cobrare de las dos cofradías, la una de Nuestra Señora de la Piedad que se venera en la Iglesia de Nuestra Señora de las Mercedes y la otra de Nuestra Señora de la Candelaria de San Lázaro... dejo a los dichos Silvestre, Miguel y Bernarda mis bisnietos la dicha negra Juana para que vendida ya sea por mi nieta Baltasara o mi nuera Magdalena su producto se parta por iguales partes en los susodichos"[20] .

3. CONCLUSIONES

Los negros, mulatos, zambos y esclavos crearon desde muy temprano mecanismos que les permitiesen obtener su libertad, ya fuera fugándose, seduciendo al amo o trabajando para comprarla. Al obtener la libertad se emplearon en diversas ocupaciones. En el caso de las mujeres el servicio doméstico era una de las tareas elegidas por excelencia. Gracias a su trabajo o donaciones de sus antiguos amos, estas mujeres de castas pudieron forjar pequeñas fortunas que les permitieron tener una vida holgada dentro de sus necesidades. Así, no fue extraño que muchas de ellas contaran con esclavos y propiedades que les sirvieron de sustento. Estas negras, zambas y mulatas libertas formaron una pequeña elite dentro de la "república de negros" que les permitió movilizarse en una esfera más amplia de la sociedad colonial.

A pesar de contar con una serie de privilegios, sobre todo la libertad, estas mujeres no cortaron de manera definitiva sus lazos con sus amos. Así, las podemos ver viviendo cerca de su antigua casa o incluso sirviendo a sus antiguos amos, pero esta vez en condición de asalariadas. Muchas veces sus aspiraciones matrimoniales no fueron más allá de entablar relaciones con hombres libres o esclavos de su propia casta.

20 *Ibidem*.

Bibliografía

Aguirre, Carlos: "Patrones, esclavos y sirvientes domésticos en Lima (1800-1860)", en Pilar Gonzalbo A., coordinadora: *Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica*. México: El Colegio de México, 1996.

Ares Queija, Berta y Alessandro Stella: *Negros, mulatos, zambaigos: Derroteros africanos en los mundos ibéricos*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 2000.

Carrol, Patrick: "Los mexicanos negros, el mestizaje y los fundamentos olvidados de la raza cósmica: Una perspectiva regional", en *Historia Mexicana*, vol. XLIV, N° 3. México, 1995.

Cosamalón Aguilar, Jesús: *Indios detrás de las murallas: Matrimonios indígenas y convivencia interracial en Santa Ana (Lima, 1795-1820)*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.

Del Busto Duthurburu, José Antonio: *Breve historia de los negros en el Perú*. Lima: Ediciones del Congreso del Perú, 2001.

Duby, Georges y Michelle Perrot: *Historia de las mujeres, del Renacimiento a la Edad Moderna*. Buenos Aires: Taurus Minor, 1993.

Flores Galindo, Alberto: *La ciudad sumergida: Aristocracia y plebe en Lima*, 1760-1830. Lima: Editorial Horizonte, 1991.

Hünefeldt, Christine: *Mujeres: Esclavitud, emociones y libertad. Lima*, 1800-1854. Lima: IEP, 1988. Documento de Trabajo N° 4.

——————— "Los negros de Lima: 1800-1830", en *Histórica*, vol. III, N° 1. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.

Kapsoli, Wilfredo: "Esclavitud de negros en el Perú", en *Actas del Primer Seminario sobre Población Inmigrante*, tomo I. Lima: CONCYTEC, 1988.

Luciano, José: "Apuntes para un reinterpretación crítica sobre la presencia africana en el Perú", en *Actas del Primer Seminario sobre Población Inmigrante*, tomo I. Lima: CONCYTEC, 1988.

Majluf, Natalia, editora: *Los cuadros de mestizaje del virrey Amat: La representación etnográfica del Perú colonial*. Lima: Museo de Arte de Lima, 2000.

Mazzeo de Vivó, Cristina: "Esclavitud y acumulación mercantil: El tráfico negrero en el contexto de las reformas borbónicas", en *Histórica*, vol. XVIII, N° 2. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993.

Reyes Flores, Alejandro: "Esclavitud en Lima 1800-1840", en *Actas del Primer Seminario sobre Población Inmigrante*, tomo II. Lima: CONCYTEC, 1988.

Pastor F., Rodolfo: "De moros en la costa a negros de Castilla: Representaciones y realidad en las crónicas del siglo XVII centroamericano", en *Historia Mexicana*, vol. XLIV, N° 2. México, 1994.

Socolow, Susan: *The Women of Colonial Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Vinson III, Ben: "Los milicianos pardos y la construcción de la raza en el México colonial", en *Signos Históricos*, vol. II, N° 4. Diciembre del 2000.

Zegarra Flores, Margarita: "El honesto velo de nuestro sexo: Sociabilidad y género en mujeres de sectores populares en la Lima del 800", en *Mujeres y género en la historia del Perú*. Lima: CENDOC-Mujer, 1999.



Rosario Rivoldi Nicolini

El uso de la vía judicial por esclavas domésticas en Lima a fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX

1. EL ENTORNO SOCIOPOLÍTICO PARA FINES DEL SIGLO XVIII Y PRINCIPIOS DEL SIGLO XIX

El Imperio español en América se topó en los años 90 del siglo XVIII con la segunda revolución burguesa y la más importante de Occidente, la Revolución francesa, cuya réplica y prolongación americana se daría en un contexto caribeño –Saint Domingue– de cuyo peligroso estado de conflicto se derivará la primera emancipación de América latina, Haití, donde los negros bozales lograron expulsar a los franceses y declararse república independiente en junio de 1793, así como la pérdida total de la isla de Santo Domingo. Los modelos revolucionarios americanos, el criollo y el esclavista, quedaron a disposición de los súbditos de la Corona española (*H.U.*, t. 3, pp. 833-846).

Coincidiendo con la ocupación francesa de la península ibérica, en toda la América hispana se crean las Juntas de Gobierno aprovechando la coyuntura española durante el gobierno de José Bonaparte en España. Las Juntas más tempranas fueron aquellas establecidas en la ciudad de La Paz y la de Quito en 1809.

También se crean Juntas en la ciudad de Buenos Aires y en Caracas en 1810; el 5 de julio de 1811, Venezuela proclamó su independencia, que marcó el comienzo de un largo proceso emancipador en los territorios americanos. Así se iniciaba la ruptura con el gran Imperio español, y con las relaciones económicas y sociales de tipo señorial. Este proceso no terminaría hasta 1824 con la expulsión definitiva de los españoles.

Las guerras de independencia en las colonias formaron parte de un contexto internacional en el que desaparecieron viejas ideas y surgieron nuevos conceptos políticos y económicos, pero este cambio no llevó de la mano, ni al mismo ritmo, el cambio de mentalidad social (Aguirre 1996: 405).

Los dirigentes de la emancipación fueron las minorías criollas blancas, habitualmente relegadas de los puestos de decisión y del poder de la administración española[1]. El papel de los indígenas y de los grupos negros fue marginal, y a veces opuesto al de las minorías dirigentes.

En América hispana ya libre no se pudo cristalizar el anhelo bolivariano de la unión, debido, entre otros problemas, al marcado regionalismo que dominó la América emancipada, algo en verdad nada extraño, porque a la diversidad geográfica, productiva y social se sumó la dificultad de las comunicaciones como instrumento de integración (Espinoza 1997).

En México, con disparidades internas, la fuerza y peso de las comunidades agrícolas tradicionales y una economía apoyada en los recursos mineros describía un sur estático y un norte en proceso de urbanización y de ampliar fronteras.

Nueva Granada, región al norte de Sudamérica, incluía los actuales territorios de Colombia, Venezuela y Ecuador. En Colombia y

[1] Los criollos estaban excluidos de algunos cargos; sin embargo, monopolizaban los cargos menores y algunos algo superiores (Fisher 1981: 22).

Venezuela los grupos raciales predominantes fueron el de los blancos y los negros, mientras que en Ecuador, al igual que en el Perú, lo fueron los blancos, indios y negros. Estas mezclas generaron tensiones sociales. Para el fin del siglo XVIII, la economía de todos estos territorios quiso insertarse en una economía capitalista, estrenándose como exportadores de materias primas agrícolas.

Para 1810, el Perú sufría un gran estancamiento económico en la minería, su principal rubro, ya que desde finales del siglo XVIII se mostraba el agotamiento de sus enclaves de Potosí. Las reformas de Carlos III atentaron en su contra y destruyeron la estructura comercial de la que dependía la prosperidad limeña, así como la incorporación del Alto Perú al Virreinato de Río de la Plata desvió la mayoría de la plata de Potosí de Lima a Buenos Aires (Macera 1977).

En el curso del siglo XVIII y principios del XIX, el centro de gravedad económica se transfirió del Pacífico al Atlántico. Ese lado de América basaba su importancia en una economía de producción agraria centrada en los cultivos tropicales y el comercio de exportación. Estas mercancías eran demandadas por Europa, desplazamiento económico que afectó el factor demográfico; así, hubo un aumento de población en regiones anteriormente casi deshabitadas como Buenos Aires, Venezuela, Nueva Granada, las islas de Cuba y Puerto Rico, todo esto acompañado de un nuevo crecimiento de las ciudades. Tal es el caso de la ciudad de México, probablemente la más poblada de América hispana, así también como el de La Habana, Puebla y, mirando al Pacífico, Lima y Santiago de Chile. Este incremento demográfico tuvo sus fuentes en el lógico factor vegetativo y en las migraciones. Una nueva ola migratoria provino de España, a partir de una política metropolitana, para poblar territorios interesantes políticamente pero poco habitados, como fueron Santo Domingo, Cuba, Florida y Montevideo (*H.U.*, t. 3, pp. 787-791).

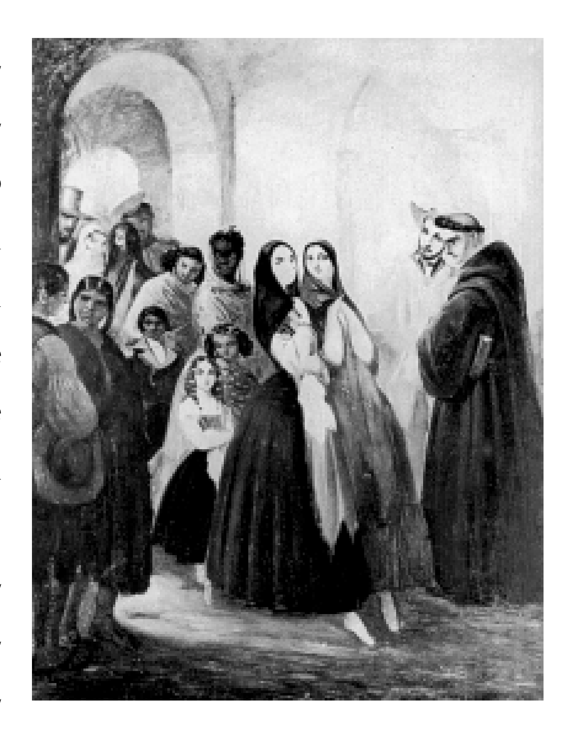
En el siglo XVIII, la esclavitud africana en América Latina fue la gran aportación migrante, y con seguridad superior a la europea. Más de medio millón de africanos llegaron a la América hispana durante ese período (Fisher 1981: 23).

Cuando los británicos, por el tratado de Utrecht, se encargaron de la trata negrera, unos setenta y cinco mil africanos llegaron en menos de quince años. La ocupación de La Habana por los británicos durante la Guerra de los Siete Años (1756–1763) supuso un incremento de la población esclava en once mil personas[2]. Todo esto, incluyendo el establecimiento de la trata libre de negros a las colonias españolas a partir de 1778, sin restricciones monopólicas, abonó el tráfico. Los puertos de llegada, además de los tradicionales Porto Bello, Cartagena y Buenos Aires, fueron Nueva Granada, Venezuela, Cuba y Puerto Rico. Con muy poco interés por demandar más esclavos, los virreinatos de México y el Perú sí recibieron alguna cantidad de africanos.

Las nuevas actividades económicas de la segunda mitad del siglo XVIII fueron: en Nueva Granada, minas de oro del Chocó; en Venezuela, plantaciones del cacao; y en Cuba, la caña de azúcar y el tabaco. Esta última era probablemente el mayor centro esclavista de América española. Todas estas actividades generaron ese interés por el esclavo negro. En Cuba, ante la falta de una numerosa población indígena y la necesidad de trabajadores en ingentes cantidades para los ingenios azucareros, se optó por la importación a gran escala de esclavos africanos, que significaban trabajo barato y sumiso. En palabras de Manuel Moreno (1978: 260): "Fueron esclavistas porque carecieron de asalariados, porque la esclavitud fue la única solución posible a la inicial expansión azucarera". Esto obligará al surgimiento de la trata negrera, que aprovisionará a la "Sacarocracia" de la necesaria y continua mano de obra. Al principio, décadas finales del siglo XVIII, los negreros

2 La toma de La Habana por los británicos en 1762 demostró dramáticamente a España las debilidades de la estructura imperial. El auge comercial resultante de la decisión británica de abrir el puerto indicaba los beneficios económicos y financieros que una relajación general de las restricciones del comercio podría traer (Fisher 1981: 17).

eran británicos y españoles; ellos conocían y controlaban el negocio. Sólo con la abolición de la trata en Inglaterra (1807) Cuba se ve en la necesidad de desarrollar un comercio de trata nacional, ya que de él dependía su riqueza. Así, de 1809 a 1817 desembarcarán en los puertos cubanos 60 368 esclavos africanos (Moreno 1978: 263).



Paseo por los portales de la plaza mayor de Rugendas
Tapadas acompañadas por sus esclavas.

Otros acontecimientos se sucedían durante las últimas décadas del siglo XVIII: en Venezuela se daban motines de negros; en el Perú tenía lugar, en 1780, el levantamiento de Túpac Amaru II, y cabe destacar un bando emitido por el cacique donde se le daba la libertad a los negros que se integraran al movimiento rebelde. Más cerca de Lima, en Cañete, ocurrieron motines y alzamientos en las haciendas. Todo esto hacía reaparecer el sordo temor a un levantamiento esclavo (Valcárcel 1970).

2. LA ESCLAVITUD EN LIMA

A finales del siglo XVIII y a lo largo de toda su vida virreinal, Lima fue la capital de un vasto espacio colonial, centro burocrático, mercantil y portuario. Desplegaba su poder sobre un gran territorio, los hoy Ecuador, Perú, Chile y Bolivia.

Su población, bastante menor que la de Ciudad de México, se calculaba para fines del siglo XVIII en 52 000 habitantes, divididos

según un cuadro de población propuesto por Alberto Flores Galindo, basado en los datos provistos por Fisher:

Población de la ciudad de Lima, 1791[3]

		%
Eclesiásticos	1 939	3,6
Españoles	18 047	34,2
Indios	4 332	8,2
Mestizos	4 807	9,1
Castas	10 023	19,0
Esclavos	13 479	25,6
Total	**52 627**	**99,7**

Así, los esclavos establecidos en la capital limeña representaban el segundo grupo más numeroso en ese tiempo. Planteemos la misma idea desde otra óptica: para 1791 fueron censados en todo el Perú 40 357 esclavos, con una sustancial concentración en la costa, especialmente en Lima, donde se calculaba, para el mismo año, que había 29 763 personas en condición de esclavitud. De estos esclavos distribuidos en los valles de la capital, es en la Lima amurallada donde había mayor concentración, con 13 479 esclavos.

A los negros en el Perú los clasificaban por "naciones", según los lugares africanos de donde procedían. Por lo tanto, había negros *congos*, *minas*, *angolas*, *mandingas*, entre otros. A los llamados bozales –es decir, directamente importados de África– también se les subdividía en grupos.

Durante el siglo XVII el Perú era un importante comprador de negros, y sus vinculaciones con el puerto de Cartagena no eran nada despreciables. "Había una reñida competencia entre los

[3] Flores Galindo 1984: 101.

mercaderes de América española por una limitada cantidad de esclavos, pero los comerciantes de Lima tenían una ventaja formidable: la plata peruana."[4] Así, los mejores esclavos, los que estaban en mejores condiciones, llegaban al Perú. Los precios de los esclavos, ya en el mercado de Lima, habían subido espectacularmente. Las razones para el sobrecosto eran el pago de sobornos, el transporte, el mantenimiento más el precio original y la ganancia, como lo escribe claramente el famoso traficante judío-portugués Manuel Bautista Pérez para el siglo XVII (Bowser 1977).

Para el siglo XVIII, un esclavo varón en buenas condiciones se cotizaba en aproximadamente 400 pesos, suma que sorprendía a los viajeros que venían de Buenos Aires, los que referían que en el Río de la Plata un esclavo de las mismas condiciones se podía comprar por 200 pesos. Para tener una idea de lo que significan estas cantidades, hacia mediados del siglo XVIII una calesa sin caballos costaba 300 pesos[5].

Los negros fueron muy útiles en los trabajos de las plantaciones costeñas, y ahí su demanda fue muy notoria; debido a la intensa despoblación indígena, fueron los braseros más deseados para las haciendas de caña de azúcar y trapiches de aguardiente y chancacas. Pero el esclavo fue eminentemente urbano[6].

En Lima –mejor dicho, en los alrededores de Lima– había un extenso espacio cultivable a lo largo del río Rímac, con algunas haciendas de gran tamaño pertenecientes a la orden jesuita o a miembros de la aristocracia limeña. En este territorio predominaba la mediana propiedad, llamada "chacra". A fines del siglo XVIII había más de 200 propiedades de este tipo, donde lo más importante en muchas chacras no eran los aperos de labranza ni las construcciones, sino sus esclavos. En estas chacras se producía maíz, alfalfa, hortalizas, frijoles, vid y demás artículos

4 Bowser 1977: 85.
5 Flores Galindo, *op. cit.*, p. 103.
6 Espinoza 1997: 318.

de panllevar, además de cerdos. La cantidad de esclavos en estas chacras era muy fluctuante; según Flores Galindo, podía oscilar de 6 a 7 hasta 120 esclavos por chacra, considerándose que las cantidades superiores pertenecían a las denominadas haciendas, donde destacan la hacienda Villa, la de San Pedro y la de Surco; allí las cifras podían sobrepasar los 180 esclavos e incluso llegar a los casi 400. Los esclavos rurales de Lima estaban muy dispersos; si a esto le sumamos la preponderancia de varones con respecto a las negras esclavas, estaríamos ante un tercio de mujeres frente a los varones (Aguirre 1993).

El trabajo esclavo era intenso; la comida y el vestido, escasos; y la violencia, permanente. Muchos estudiosos de las haciendas refieren que también existían los mecanismos de compensación, de premio y de estímulo, necesarios para que la estructura funcionara. De lo contrario, la tensión acumulada podría tener resultados imprevisibles (por supuesto, violentos).

Las jornadas de trabajo en el campo tenían una duración promedio de 12 horas. Al menos eso era lo recomendable, siempre dependiendo de la época del año y del tipo de cultivo. Se recomendaba cuidado especial para las esclavas recién paridas, descanso y ajuar para el niño; y si los recién nacidos eran mellizos, al menos en las haciendas jesuitas, se dejaba a la madre criarlos sin ninguna exigencia de trabajo durante un año. También se les daba comida en cantidad y de diverso tipo. En algunas haciendas jesuitas se reglamentó que si se daba a luz seis niños y éstos superaban la edad de caminar, la madre obtenía la libertad (Aguirre 1993).

Para ejemplificar lo relativo al horario al que estaban sujetos los esclavos, tenemos el caso presentado por Carlos Aguirre: "El arrendatario de la hacienda Boza de Chancay, Caferino Elguera, fue

acusado de tratar mal a los esclavos del fundo, quienes se quejaron entre otras cosas de que se les obliga a levantarse a las 3:30 o 4 de la mañana y regresan de las labores a las 8 o 9 de la noche, en circunstancias que no podían tomar el poco alimento que podían conseguir de lo cansado que llegábamos".[7] El mismo autor también señala que la constante no era el maltrato: hubo haciendas y chacras donde los esclavos estaban conformes con el trato dado, y al parecer los dueños y arrendatarios cumplían con las obligaciones tradicionales del trato a los esclavos: alimento suficiente, ropa, curaciones, bautizos, entierros, matrimonios, habitación.

Recordemos que el esclavo era una inversión, y para finales del siglo XVIII y principios del XIX constituía una mercancía sumamente cara que comenzaba a escasear. Las concesiones dadas buscaban garantizar sumisión y fidelidad. Para el siglo XIX la esclavitud estaba en franca decadencia, debido a la prohibición de la trata negrera que llevaba ya varios años vigente, y la restricción de comprar esclavos a los países vecinos, además de la muerte, fuga o manumisión de los esclavos existentes.

En la ciudad, las formas generales de ocupación de los esclavos eran a jornal o en el servicio doméstico. El trabajo a jornal significaba que el amo dejaba a su esclavo en alquiler en algún taller o negocio, o pactaba con el propio esclavo la entrega de un jornal diario que podía oscilar entre 4 y 12 reales diarios, según la función desempeñada. Con esto los amos buscaban asegurarse



Negra chichera

[7] Aguirre 1993: 107.

ingresos permanentes, pero el resultado era que no sólo los amos pudieron obtener ganancias con este sistema; en el largo plazo y gracias a una gran capacidad de iniciativa, los esclavos volvieron en su provecho este sistema de trabajo. Citando a Camila Townsend: "Se sabía que un amo podía ganar mucho dejando a su esclavo trabajar para otros y recolectando después la mayor parte de su sueldo. Algunos esclavos podían ganar 22 pesos en cuatro meses; para 1826, un esclavo joven y con mucha fuerza física (no especifica si calificado) podía ganar hasta 56 pesos en cinco meses"[8] .

Los esclavos a jornal normalmente vivían fuera de la casa del amo, y ésta era una situación muy ventajosa, pues había movilidad, control de su tiempo y trabajo, integración a la economía urbana, establecía relaciones sociales, podía descansar e inclusive reñir con otros y, lo más importante, tenía la posibilidad de acumular algún dinero para su autocompra. Durante el período final de la esclavitud limeña, la esclavitud a jornal tendió a generalizarse; muchos amos tenían como único capital a sus esclavos, y por lo tanto había que obtener de ellos algo más que servicios domésticos. Además, se consideraba esta práctica como la menos peligrosa; asimismo, los amos se despreocupaban del mantenimiento del esclavo, pues este último debía autosostenerse. El trabajo a jornal de la mujer esclava también era frecuente, pero menos remunerado, ya que lo más común era que desempeñaran labores domésticas en otras casas. La responsabilidad de encontrar un empleo recaía enteramente sobre los esclavos. Inclusive la condición de esclavo jornalero podía pactarse cuando eran comprados por nuevos dueños. Para el amo no era estratégico exigir al esclavo por encima de sus posibilidades, pues corría el riesgo de que el esclavo fugara, variara de dominio y en casos extremos se suicidara. Citando a Maribel Arrelucea: "Muchos esclavos buscaban nuevo propietario con un permiso escrito en la mano, ejerciendo de 'corredores' de sí

[8] Townsend 1993: 79.

mismos. En esos momentos aprovechaban para pedir ciertas compensaciones; por ejemplo, Josefa Pineda fue comprada para ser exclusivamente jornalera, porque negoció previamente con su futuro amo"[9].

El esclavo jornalero respiraba un aire lo más parecido a la libertad, pues aunque su meta no fuera manumitirse, podía gastar lo que le quedara en algunos disfrutes o en mejorar su condición de vida (traje, alimento, cuarto); estaba lejos del amo, y eso significaba estar lejos de sus caprichos y castigos. Algo que sí perdía definitivamente el amo de un esclavo jornalero era la capacidad de coaccionar, que sí podía ejercer con un esclavo de casa, pues el esclavo podía menguar sus jornales; inclusive podía no pagar o huir con mayor facilidad; había aprendido a defenderse y establecido contactos con gente de su misma condición; por eso era mejor no exagerar en las pretensiones. El trato que se les daba difería tanto entre los esclavos a jornal cuanto entre los domésticos: el de las residencias señoriales vivía y comía en mejores condiciones que, por ejemplo, los esclavos rurales, pero aun así su sitio era inferior al de los mestizos y castas.

3. LAS ESCLAVAS DOMÉSTICAS

Empecemos por una pregunta general: ¿qué son las mujeres para la sociedad colonial?

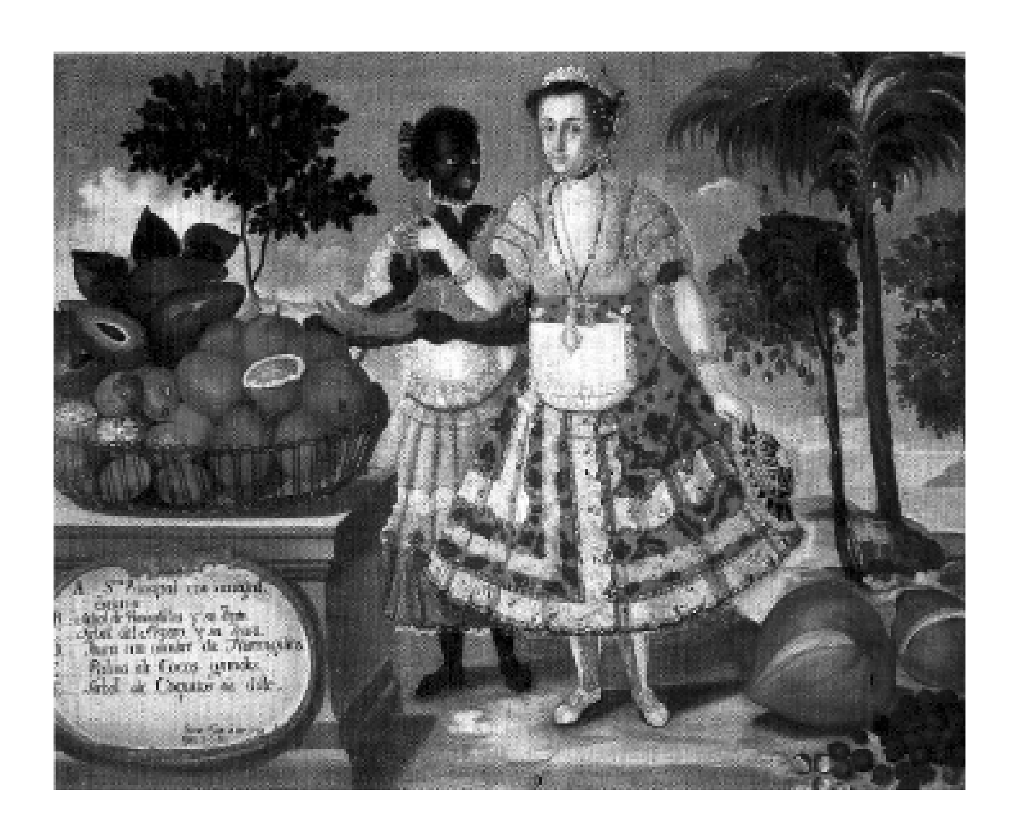
El derecho español de los siglos coloniales no reconocía la capacidad civil de la mujer, lo que se proyectó en los territorios coloniales. La mujer soltera estaba sometida a la autoridad paterna –a falta de ésta, a la del hermano mayor–, o a la de los parientes cercanos varones, y al casarse pasaba a la potestad del marido. Sólo en caso de viudez puede decirse que

9 Arrelucea 2001: 16-18.

la mujer ostentaba sus derechos civiles. A decir de Madame de Sevigné (1626-1696): "... Querría olvidar la fecha de su nacimiento y sustituirla por la de su viudedad, que ha sido algo muy dulce y muy feliz". Según Thomas Corneille en su obra cómica L*e Galand* D*oublé*: "Triste consuelo es la esperanza de verse viuda, pues este favor del cielo es siempre tardío, y nuestros mejores tiempos se han pasado ya, cuando ese día llega".

La inferioridad sexual e intelectual de la mujer determinaría su rol natural: la reproducción de la especie y el cuidado de los hijos. Los discursos abundan en recordarle a la mujer sus deberes: casarse, concebir, amamantar, ocuparse del marido, de los hijos, de la casa... sería muy cruel agobiar a las mujeres con otras preocupaciones..., en palabras de Montesquieu en su obra E*l espíritu de la leyes*. Es cosa cierta que en la edad moderna el único horizonte que se le ofrece a las mujeres va del convento al hogar, y en ambos hay un denominador común que es la obediencia, entendida como supeditación al hombre. En una cultura caracterizada por el antifeminismo, la mujer es considerada un ser inferior. Regresando a la América hispana, la mujer soltera no podía obtener permiso para pasar a América, pero se esperaba que la mujer casada acompañara a su marido a cruzar el Atlántico. Esta prohibición se extendía inclusive a las mujeres de mayor rango que pudieran venir a América: según reales cédulas de 1660 y 1662, se disponía que las hijas y nueras de los virreyes de Nueva España y Perú no podían acompañar a sus padres en el viaje a Indias ni residir con ellos.

Estaba prohibido otorgar encomiendas a las mujeres y también incluirlas en capitulaciones, a menos que las heredaran. Cuando se casaban, las mujeres con ciertos recursos debían aportar dote, constituída por bienes muebles, inmuebles, en metálico, además de esclavos. Tenían derecho a la sucesión de padres y esposos;



Dama criolla y su esclava

también podían entablar demandas ante los tribunales. Sobre las negras se legisló que ni esclavas ni libres podían usar oro, seda, mantos y perlas. Estaba permitida la compra y venta de ellas por la Iglesia, el Estado y los particulares. El precio obedecería a la oferta y la demanda. La libertad de las esclavas negras podía ser conseguida mediante decisión del amo (que no incluía ningún dinero), manumisión graciosa, autocompra, servicios al Estado o mediante la vía judicial.

Los delitos más frecuentes en los que incurrían las negras eran el amancebamiento, el homicidio, el filicidio, el hurto y la brujería. Las penas iban de los azotes a carcelería y muerte. Las esclavas eran también blanco de mucha violencia, riñas entre ellas, maltratos de los amos y explotación por parte de sus esposos; las negras acababan siendo esclavas de los esclavos. Así, las familias esclavas repetían los parámetros de violencia que existían en la sociedad.

Las esclavas domésticas y los esclavos domésticos vivían muy estrechamente ligados a la familia propietaria; inclusive formaban parte de la misma, aunque en una posición subordinada, y la convivencia diaria los hacía conocer lo más íntimo de la familia de sus amos. Estos esclavos –a veces bien tratados, otras veces maltratados– eran útiles, necesarios y sirvieron entre otras cosas para marcar diferencias sociales y de *status* entre familias de origen diverso, tanto en la época virreinal como en la republicana.

Los propietarios de esclavos domésticos podían pertenecer a casi todos los estratos de la escala social: los muy ricos con varios sirvientes domésticos, los regularmente acomodados hasta los que con gran esfuerzo lograban tener un único esclavo. Trabajar como esclavo para una familia rica tenía ciertos beneficios: poco trabajo, buena comida, vestido, menor vigilancia, y a cambio debían comportarse a la altura esperada por el amo. No tenían muchas oportunidades de movilidad; carecían de capacidad de acumular dinero, pero tenían techo, comida y seguridad. De todas maneras, el ámbito doméstico se prestaba para situaciones conflictivas, especialmente en la relación ama-esclava, por el componente sexual que implicaba la presencia de jóvenes esclavas en una casa de familia.

Los conflictos podían solucionarse de varias maneras: la vía ilegal que implicaba la huida, la desobediencia, la amenaza y, por otro lado, la vía legal, es decir, los litigios judiciales, calificados por algunos autores como un tipo de protesta pasiva, por otros como la vía de lucha individual posible y por otros como una vía de confrontación legal. La vía judicial fue utilizada principalmente por las esclavas domésticas y las jornaleras. Los esclavos litigaron contra sus amos frente a los tribunales de justicia en busca de diversas metas: cambio de dominio, mejor trato, permiso para casarse, evitar la venta suya o de sus parejas, evitar su traslado

a otras regiones, pedir que el amo se encargue de la crianza de los hijos, exigir cuidados médicos, rebaja de sus jornales, rebaja de su cabeza (precio), reconocimiento de servicios prestados a cambio de libertad, hacer cumplir disposiciones testamentarias, por bienes propios y pedir su libertad por sevicia espiritual.

Los juicios por la libertad se planteaban cuando ésta era prometida a los esclavos y después incumplida. Hay casos en los que se cumplen los años de servicio pactados y no se culmina con la libertad prometida. Los más escandalosos, donde se pusieron en juego honras, ocurren cuando los amos prometen libertad a sus esclavas a cambio de trato carnal.

Recordemos que ya para el siglo XVIII los esclavos tienen ciertos derechos: buscar nuevo amo, casarse a su gusto, comprar su libertad y poseer bienes. Estos derechos no fueron siempre aceptados por los amos; entonces se perfila el escenario para una acción judicial. Paso previo, por supuesto, es el conocimiento básico de los mecanismos legales; y según lo leído en expedientes, había quienes los ayudaban a poner en claro su demanda. Los expedientes constituyen, entre las fuentes escritas, el principal testimonio de los esclavos, ya que nos presentan la configuración de la relación esclavista desde la perspectiva del esclavo. Sabían replicar, criticar y llevar un proceso. Se auxilian de los resquicios legales, se apela a los valores y conceptos culturales de la sociedad, se arguyen argumentos éticos, religiosos y morales. La gran mayoría de litigios entablados por esclavas tenían por motivo conseguir un cambio de amo. Para obtener dicho fin se apelaba a la causa de sevicia, pues si ésta era comprobada, el amo estaba obligado a extender la boleta de venta. Según la autora Marcel Velásquez, la vía judicial era usada sobre todo por las esclavas[10].

La esclava se presenta como una mujer que ha sido víctima de la potestad de su amo. Normalmente se resalta que la seducción y

[10] Arrelucea, *op. cit.*

la violencia ocurrieron contra su voluntad; ellas han sido objetos y no sujetos de las circunstancias. La esclava que se atreve a plantear una demanda judicial será descrita, en respuesta, como provocadora, prostituta y escandalosa. La esclava demandante toma una postura, sea religiosa, jurídica o moral, para intentar probar la sevicia espiritual.

4. DOS EXPEDIENTES JUDICIALES (Archivo Histórico Arzobispal, Causas de negros)

Para los fines del trabajo se buscó expedientes en el Archivo Histórico Arzobispal, donde, obviamente, sólo encontraríamos procesos judiciales en los que uno de los actuantes necesariamente pertenecía a la Iglesia. Los autos judiciales más numerosos que registran el enfrentamiento entre amo y esclava pertenecen al fuero civil. Basta revisar los casos tratados por la historiadora Arrelucea. El archivo en el que inicié mis investigaciones únicamente me proporcionó casos que involucraban a clérigos, y hay que señalar que no eran comunes las demandas por sevicia espiritual contra ellos.

4.1. Primer expediente: Lima, 1792

Autos seguidos por Natividad, esclava del licenciado don Juan de Reinaga, presbítero domiciliario del Arzobispado, sobre que reconozca su libertad por el concubinato que tuvo con su amo. Seis folios.

Natividad empieza presentando su demanda con cierta ironía:

"Y *digo*: *que ciertamente se olvidó mi amo de las obligaciones de su estado, cristianidad y dominio, cuando diferentes veces me propuso su correspondencia torpe...*" (*folio* 1).

Parecería claro con este preámbulo que Natividad pretende sacar provecho de la situación, aclarando que no fue provocada por ella; es más: el licenciado, siendo cura, le propuso el trato deshonesto:

"... *olvidando de la honestidad y ejemplo que devia prestar*".

Pero Natividad consiente el trato ilícito por dos razones: la violencia del amo y la promesa de libertad:

"... *aunque no pocos dias me resistí no condescender impureza tan detestable, por fin compelida por la violencia de un amo empeñado y juntamente deseosa de conseguir la libertad que el mismo licenciado me prometió reiteradas ocaciones,... tuve de admitir su inoportuna solicitud*" (*folio* 1).

La existencia de la relación sexual hace que el vínculo de dominación entre amo y esclava se transforme, y al parecer las ventajas van para el lado de la esclava. Según lo expresa Natividad, cuando vio que las promesas no se cumplían, rechazó a su amo, y éste interpretó su rechazo como desobediencia y falta de respeto, decidiendo castigarla:

"... *para mandarme presa a una panadería donde me trasquiló la cabeza, creyendo quizás vencer a mi constancia y desengañado que esas conminaciones y castigos no podían conquistar mi justa repulsa y temor, deliberó mi amo trasladarme y aprisionarme en su hacienda que tiene nombrada* Manchay".

Los castigos se van sucediendo para Natividad: panadería, trasquila y traslado a las afueras, además de 25 azotes a cargo del mayordomo. Luego el mismo licenciado la azotó por nueve días continuos, "de tal suerte que arrojé copiosa sangre...". Además, le impusieron una barra de fierro llamada Rabo de Sorro (*sic*). Natividad insinúa que hubo más castigo, pero no se extenderá en el asunto. Luego añade que:

"... según principios del derecho que el dueño de la esclaba que la compele o induce al concúbito torpe, por el mismo hecho quiere otorgarle el beneficio de la manumisión y que la sierva que invitada de ese favor consintió, desde luego adquiere ese indulto en pena de la incontinencia del amo, mayormente cuando intervino la causa motiva (sic) *del pacto o promesa de libertad"*.

La pretensión de la esclava es acusar a su amo de sevicia espiritual, que la venda a justo precio y bajo buenas condiciones, en caso de negársele la libertad. Añade luego que la sevicia no sólo fue espiritual sino también corporal, y reafirma que ese comportamiento dista mucho de lo que puede esperarse de un sacerdote. Termina la demanda pidiendo que se le notifique al amo que no la aprese, ni castigue como venganza a la demanda; además, que no la persiga e inquiete, y pide al Tribunal no dejarla desamparada. La demanda es aceptada y la notificación es hecha.

Don Juan de la Reinaga, respondiendo a la demanda, dice estar listo a contestarla y probar su falsedad demostrando con testigos muy calificados lo bueno del trato que siempre le ha dado a Natividad y a todos sus esclavos, "como la notoria prostitución, descaro y escándalo la vida de esta criada...". El licenciado exige que la esclava afiance la calumnia con su persona y jornales, insiste en que la esclava debe presentarse y no hace descargos mayores.

Al parecer, la esclava Natividad no puso la demanda personalmente sino por medio de "un negro" al que se le hacen las notificaciones. Al responder el licenciado Reynaga, aclara que:

"Ella, a la sombra de su quimérica demanda, está viviendo con sus desórdenes, y yo privado cerca de cinco meses que ha que se huyó - - - Así seguirá si vuestra Excelencia *no se sirve mandar el que deponga en una panadería, para que en ella dé la fianza que está mandada dar, y siga después probando la demanda puesta"*.

El amo la quiere presa y vigilada, pero en lo que va de sus respuestas a la demanda no niega claramente ninguno de los cargos que se le imputan. El abogado de la Real Audiencia aclaró que la negra Natividad es representada por un negro llamado Mariano, de casta criolla, y también que es perjudicial para Natividad no presentarse ante el abogado de la Real Audiencia y no tener paradero conocido. Así se lo hacen saber a quien la representa, el criollo Mariano. No hay sentencia y el expediente queda aquí.

Lo que este expediente nos revela es el extremo abuso que una esclava puede sufrir, el sentir que es de justicia demandar a su amo, pero también el temor que le inspira el hecho de poder hacerlo. El Presbítero Reynaga no da una respuesta contundente a las acusaciones de Natividad, no presenta los testigos que promete y en las dos respuestas a la demanda sólo insiste en que Natividad se apersone y dé fianza con jornales. Las acusaciones son serias, duras, descarnadas; se alude a todo: seducción, abuso, promesa de libertad, rechazo, castigos y tortura, huida y, al final, demanda judicial bajo la acusación de sevicia espiritual. Natividad quiere exponer su caso confiada en que será escuchada. Lástima que no conozcamos el desenlace del litigio.

4.2. Segundo expediente: Lima, 1799

Autos seguidos por Plácida Laynes contra su amo, el licenciado José Inclán sobre que la ayude en su enfermedad y la venda previa tasación en la ciudad de Lima. Diecisiete folios. La demanda se presenta no ante la Real Audiencia, sino ante el Vicario General, ya que uno de los involucrados es nuevamente un clérigo, demandado por sevicia espiritual.

Este expediente presenta una demanda muy particular, no por su naturaleza sino por lo especial de su principal protagonista,

la negra Plácida, que nos atrevemos a suponer jornalera. Ella trabajaba y al parecer regentaba un negocio puesto por su amo, una mazamorrería. Plácida acepta que ha sido mala criada, que no ha cumplido con jornales, que el negocio quebró, que vive lejos de su amo, que era escandalosa y juerguera, pero que ahora lo necesita para curarse y promete portarse bien. No sólo se trata de una demanda sobre desatención a una esclava, sino que en el expediente aparece otra demanda sobre rebaja de precio:

"Y *digo: que hallándome gravemente accidentada y en enfermedades habituales, el referido mi amo, me ha dejado la curar, dejándolas en principios para evitar sus costos por lo que es, no aya logrado la sanidad tan apetecida. Imposibilitada por la visible falta de salud de servir y de adquirir jornal, se me ha mandado buscarme bajo la amenaza que de serlo se me remitirá a la sierra, donde concibo será segura mi muerte*".

Plácida sabe que su amo está indignado, y se ha escondido para evitar castigo; pero al estar enferma, sus males se agravan y le pide al Tribunal que le ayude a mover la caridad de su amo. Ella puede probar que su amo la ha abandonado y por derecho podría pedir su libertad, pero no quiere hacer uso de este derecho y únicamente pide socorro para su salud y recobrarse para complacer a su amo. También pide que le notifiquen a su amo que suspenda su venta fuera y que Inclán le procure una cura total:

"*Con tan justo temor, que me recrese saber la indignación de mi amo, he procurado redimirme de una violencia, ocultando mi desvalida persona*".

El segundo folio presenta la demanda para que se le rebaje de precio, debido a su lamentable estado de salud. Hasta el momento el amo no ha respondido a la primera demanda: "... me van poniendo el estado mas deplorable que se imagine, y no habrá persona que de por mi ni cien pesos".

Plácida no tiene dinero para pagar las costas que ya se están acumulando. La respuesta del licenciado don José Inclán es indignada, como correspondería ante las demandas exageradas de la esclava:

"*Escrito en que ésta pretende alimentación, curaciones o por mejor decir, mayor libertinaje que el que ha tenido hasta el presente...*".

El licenciado Presbítero va a responder, pero también da los nombres de dos testigos que acabarán siendo tres, para que declaren si conocen a Plácida, cuánto tiempo, su calidad y circunstancias; y que también atestiguen sobre los jornales, su vida, sus costumbres. El primer testigo conoce a Plácida hace 30 años, pues ha sido esclava de su casa y le consta su libertinaje, y sabe que no le ha pagado a Inclán los jornales; al contrario, le ha causado infinitos perjuicios: "... pues en una mazamorrería que Plácida puso y le avaló su amo, quebró este... fue presiso haun pagar mas diez meses corridos de la tienda...".

Este testigo es el Presbítero Pacheco y también declara que Plácida ha vivido como si fuera libre. El segundo testigo es un comerciante llamado Manuel Muños, quien dice que sabe que Plácida es de mala versación y conducta, que no ha pagado los jornales, que siempre se ha librado de la obediencia, que va a cualquier parte aun fuera de esta ciudad.

Ya estamos en el folio 4 y nada se dice sobre si Plácida está enferma o no; inclusive hay un sargento de Regimiento que declara que Plácida es de vida vagabunda. Se incluye hasta el permiso que tuvo que tramitar Inclán para esta declaración. Posteriormente se presenta la testificación de Inclán donde afirma que Plácida:

"*... al término de dos años vive a su alvedrío y espontánea voluntad al pretexto de haber interpuesto un recurso a mi* Excelentísimo Prelado, *solicitando la vendiere*".



Esclava de hacienda

Se presenta la boleta de venta de Plácida del año 1793, en que se estipula que fue vendida por una monja de velo negro del convento de la Purísima Concepción en 350 pesos. Lo que sí nos queda claro es que el amo de Plácida quiere recuperarla para venderla, y por ello justifica con testigos lo mala esclava que es. El asunto sobre curarla y mantenerla no es mencionado en los folios; sólo aclara que la compró sana y sin vicios. Además, quiere venderla sin condiciones y en cualquier parte, ya que ella es soltera. El licenciado desprecia la demanda sobre los gastos de curación, y ya para el folio 12 estamos en el año 1800 y la causa no se resuelve. El folio 12 es desalentador: Plácida se da cuenta de que no logrará dinero para su cura, pero pide que llamen especialistas para confirmar su estado de enfermedad, sus graves achaques e hidropesía; y si el licenciado no la quiere curar, que la deje en libertad de buscar socorro para curarse y poder servirle:

"*Todo lo que mi amo ha alegado para que se le permita el uso del* Dominio, *es que soy mala, visiosa y libertina*: *convengo que todo sea verdad, pero si era mala, ahora soy enferma*. E*ntonces merecía corrección, y cuanto he sufrido, hoy necesito cura, asistencia y que mi amo me costee lo preciso*. N*o era del día provar que era mala, sino que estoy buena y sana*. D*e mi salud nada ha dicho y el silencio es confeción de lo que me imposibilita*".

Plácida insiste en que al menos la curen; ya no pide otra cosa. El estar escondida agrava su situación. Teme ir presa y que la vendan en la sierra. Ya no va ni a misa y está consumiéndose en la hipocondría. Se ve cerca de la muerte, y una moribunda no

puede dar jornal ni probar nada. Solicita que su amo se prepare para enterrarla y termina pidiendo sólo las costas.

El expediente termina en julio de 1800 con Plácida más enferma insistiendo en que el juicio termine, que su amo se encargue de las costas, que la cure y la venda.

La sentencia aclara que Plácida debe cumplir fianza de persona y jornales, que de la enfermedad se encargará su verdadero amo y que no es necesario que ningún médico la reconozca.

5. CONCLUSIONES

La caída demográfica de la población indígena en la América española, a la que se sumó la política proteccionista de la Corona hacia los indígenas, fue un elemento demográfico y político que condicionó la importación de esclavos negros. El incremento de los embarques negreros en el siglo XVIII se debió especialmente a las necesidades de mano de obra masiva de las regiones azucareras. Es un hecho que la mayor población negra en el Caribe y Centroamérica impulsó una serie de rebeliones y revoluciones, toda vez que la población negra se volvió criolla y organizada elementalmente. Cuba fue el centro económico azucarero más importante para España; por lo tanto, allí también la concentración de población negra era la mayor.

El Perú tuvo esclavos rurales y domésticos, y fueron las ocupaciones domésticas y urbanas las que concentraron a la mayoría de la población negra. La costa peruana con sus haciendas y latifundios, sean de monocultivo o policultivo, aglutinó a otra buena parte de la población esclava rural. Las haciendas limeñas, como Villa, San José y La Molina, fueron las únicas que concentraban más de 300 esclavos cada una. La Lima urbana encerraba entre sus

murallas a más de diez mil esclavos urbanos. Los esclavos varones fueron mejor cotizados que las mujeres, en virtud de su fuerza o su especialidad. Las esclavas urbanas se dedicaban a un limitado número de actividades: labores domésticas, ventas ambulatorias de comida o leña, comercio de comestibles.

Es natural suponer que estos grupos de esclavos buscaban siempre una mejora a su situación. Esta mejora podría ser: mejor trato, mejores condiciones y la gran meta, la libertad. Las vías para conseguir la libertad no eran muchas, y no estaban al alcance ni siquiera de un porcentaje aceptable de la masa esclava urbana. Las esclavas domésticas, por su género, por su proximidad al amo y por considerarse socialmente tolerable, procuraron, cuando pudieron, cohabitar con sus amos, siempre en busca de obtener mejoras en su condición o conseguir su libertad. Entablar juicio a los amos de los cuales se había sido amante acabó siendo una conocida vía, aunque no muy frecuente, para buscar la libertad. La esclava negra litigante terminaba teniendo "personalidad jurídica", y esgrimía argumentos propios de una persona libre. La acusación más frecuente que las esclavas entablaban era la de "sevicia espiritual" cuando había trato sexual a cambio de promesa de libertad. La vía judicial era una forma pacífica pero no siempre efectiva de conseguir la libertad.

Bibliografía

Aguirre, Carlos: *Agentes de su propia libertad*. Lima: PUCP, 1993.

"Patrones, esclavos y sirvientes domésticos en Lima (1800-1860)". Pilar Gonzalbo Aizpurce y Cecilia Rabell Romero (Coords.): *Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica*. México: El Colegio de México/UNAM, 1996.

Arrelucea, Maribel: "De la pasividad a la violencia", en *Historia y Cultura* N° 24. Lima, 2001.

Bowser, Frederick: *El esclavo africano en el Perú colonial*. México: Siglo XXI, 1977.

Chaunu, H.: *Seville et le Atlantique*. París, 1959, vol. VIII.

Duby, Georges: *Historia de las mujeres*, tomo 6. Madrid: Taurus, 1993.

Espinoza, Waldemar: *Virreinato peruano*. Lima: Biblioteca Básica Peruana, 1997.

Flores Galindo, Alberto: *Aristocracia y plebe*. Lima: Mosca Azul Editores, 1984.

Fisher, John: *Gobierno y sociedad en el Perú colonial: El régimen de las intendencias*. Lima: PUCP, 1981.

Historia Universal. 4 tomos. Barcelona: Grijalbo, 1992.

Kapsoli, Wilfredo: *Sublevaciones de esclavos en el Perú*. Lima, 1975.

Moreno, Manuel: "El Ingenio". La Habana, 1978 (separata).

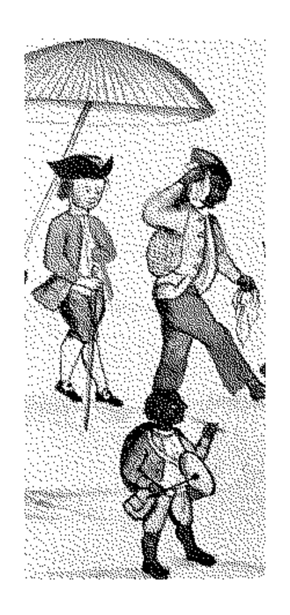
Stolcke, Verena: *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*. Madrid: Alianza América, 1992.

Tord, Javier y Carlos Lazo: *Hacienda, comercio y fiscalidad*. Lima: BPHES, 1981.

Townsend, Camila: "En busca de su libertad...", en *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia* N°4. Quito, 1993.

Velásquez, Marcel: "Las mujeres son menos negras", en Narda Henríquez (coord.): *El hechizo de las imágenes*. Lima: PUCP, 2000.

Valcárcel, Daniel: *La rebelión de Túpac Amaru*. Lima, 1970.



Biografías de los autores

- **Ana Cecilia Carrillo Saravia**. (Tacna). Estudió Filosofía y Teología en la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima. Es bachiller en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Aún continúa haciendo su tesis de licenciatura sobre la transformación religiosa peruana a partir de los procesos de extirpación de idolatrías en Cajatambo durante el siglo XVII. Es estudiante de la maestría en Sociología en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Actualmente dirige la oficina de Investigación y Planificación Pastoral del Obispado del Callao.

- **Ciro Corilla Melchor**. (Viñas, Huancavelica). Realizó estudios de educación primaria en su tierra natal, educación secundaria en la ciudad de Huancayo y superior en la Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle (Chosica - Lima), donde obtuvo el título de licenciado en Educación en la especialidad de Historia y Geografía. En la actualidad se desempeña como docente en la Facultad de Humanidades en la mencionada Universidad y sigue estudios de maestría en Historia en la Escuela de Graduados de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

- **Diego Édgar Lévano Medina**. (Lima). Bachiller en Historia por la Universidad Nacional Federico Villarreal. Actualmente cursa el último año de la maestría en Historia en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ha participado como ponente en el "Coloquio de Lima" (2000) y en el Congreso de Estudiantes de Historia en Salta-Argentina (2001). Está terminando su tesis de licenciatura que lleva por título "Cofradías urbanas en Lima virreinal. La cofradía de Nuestra Señora de la Caridad, un ejemplo de la previsión social española. Lima 1650-1750". Tiene en prensa "Organización y funcionalidad de las cofradías en Lima del siglo XVII" para la revista del Archivo General de la Nación.

- **Roberto Rivas Aliaga**. (Lima). Licenciado en Historia por la Universidad de Lima, actualmente cursa el último año de maestría en Historia en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ha realizado investigaciones sobre el pensamiento de Víctor Andrés Belaúnde y sobre la visión de la conquista en los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso. Su tesis de maestría versa sobre el culto solar en el antiguo Perú.

- **Rosario Rivoldi Nicolini**. (Lima). Hizo sus estudios universitarios en la Pontificia Universidad Católica del Perú, en la especialidad de Historia, y obtuvo el bachillerato en 1992. Se dedicó a la docencia en la Universidad Católica y en la Universidad San Ignacio de Loyola. También a la docencia escolar y preuniversitaria en el Instituto Antonio Ruiz de Montoya. Realizó trabajos de investigación histórica en los archivos de Cajamarca y Huancavelica. Actualmente sigue los cursos conducentes al título de licenciatura y maestría en la Escuela de Graduados de la Universidad Católica.

- **Susy Sánchez Rodríguez**. (Lima). Licenciada en Educación por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Magíster en Historia por la Pontificia Universidad Católica del Perú. En la actualidad es

miembro ordinario del Instituto Riva Agüero y jefe de práctica de Historia Económica en la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ha realizado numerosas publicaciones sobre los comerciantes del período borbónico, y el papel que jugó la salud y el medio ambiente en la independencia del Perú. Su tesis de maestría versó sobre el terremoto de Lima en 1746.

Este libro ha sido impreso por LEDEL S.A.C.
en el mes de mayo del año 2002
Telfs. 476-7457   224-1350